Filosófica

La visión de Dios

Sexta edición

Nicolás de Cusa

Traducción e introducción de
Ángel Luis González

EUNSA

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación, total o parcial, de esta obra sin contar con autorización escrita de los titulares del *Copyright*. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Artículos 270 y ss. del Código Penal).

LA VISIÓN DE DIOS

COLECCIÓN FILOSÓFICA NÚM. 89

Consejo Editorial
Director: Prof. Dr. Ángel Luis González
Vocal: Prof. Dra. María Jesús Soto
Secretario: Prof. Dra. Lourdes Flamarique

Primera edición: Diciembre 1994
Sexta edición: Diciembre 2009

© 2009. Ángel Luis González
Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)
Plaza de los Sauces, 1 y 2. 31010 Barañáin (Navarra) - España
Teléfono: +34 948 25 68 50 - Fax: +34 948 25 68 54
e-mail: info@eunsa.es

ISBN: 978-84-313-2666-1
Depósito legal: NA 3.285-2009

Imprime: Imagraf, S.L.L. Mutilva Baja (Navarra)

Printed in Spain - Impreso en España

NICOLÁS DE CUSA

LA VISIÓN DE DIOS

Traducción e introducción de
ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ

Sexta edición

EUNSA
EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
PAMPLONA

ÍNDICE

-

I
INTRODUCCIÓN

LA ARTICULACIÓN DE LA TRASCENDENCIA Y DE LA INMANENCIA DEL ABSOLUTO EN *DE VISIONE DEI* DE NICOLÁS DE CUSA

1. Dios, ver absoluto: la visión creadora 14
2. La visión creada 24
3. Trascendencia del Absoluto: la infinitud absoluta..... 29
4. La inmanencia del Absoluto en lo creado. Su articulación con la trascendencia 37
5. El deseo intelectual de Dios 49
6. Apreciaciones críticas 54

EDICIONES UTILIZADAS 59

II
LA VISIÓN DE DIOS

Traducción 63

INTRODUCCIÓN

LA ARTICULACIÓN DE LA TRASCENDENCIA Y DE LA INMANENCIA DEL ABSOLUTO EN *DE VISIONE DEI* DE NICOLÁS DE CUSA

De visione Dei es una obra de madurez de Nicolás de Cusa; no es una de las últimas, pues después de ella el cardenal escribió, entre otras, *De Beryllo*, *De principio*, *De Possest*, *De non aliud*, *De venatione sapientiae*, *De apice theoriae*, obras fundamentales de la última etapa de su vida especulativa[1]. Sin embargo, algunos temas cardinales de su pensamiento alcanzan su punto álgido en *De visione Dei*, como se echa fácilmente de ver por las remisiones a esta obra en otros escritos posteriores; a esa afirmación no se opone el hecho de que Nicolás de Cusa prosiguiera buscando afanosamente explicitar más y más su pensamiento, especialmente sobre lo que fue el tema por antonomasia de su especulación: la accesibilidad, comprehensibilidad y el nombre más propio del Absoluto.

---

1. Para una visión de conjunto de las últimas obras de Nicolás de Cusa, cfr. pp. 10-18 de mi introducción a *Nicolás de Cusa: De apice theoriae. Introducción, traducción y notas*, Pamplona 1993. Cfr. también, aunque no comparto completamente su interpretación de la evolución del pensamiento Cusánico, CRANZ, F. E.: *The late works of Nicholas of Cusa*, en *Nicholas of Cusa in search of God and wisdom*, Leiden 1991, pp. 141-160.

De visione Dei fue compuesta en 1453 como una introducción a la vida mística, destinada a los monjes benedictinos del convento de Tegernsee, con cuyo abad, Gaspar Aindorffer, el cardenal tenía una relación cordial[2]. En septiembre de 1452, Aindorffer escribió una carta a Nicolás de Cusa[3] pidiendo su opinión sobre algunos aspectos centrales de la teología mística, en concreto sobre la preponderancia del elemento cognoscitivo (la postura de Juan Gerson) o afectivo (doctrina sostenida por Vicente de Aggsbach) en la visión de Dios[4]. En una de las respuestas del cardenal, el 14 de septiembre de 1453, Nicolás de Cusa promete enviarles un escrito junto con el retrato de un rostro omnividente, una faz cuya mirada es omniabarcadora[5]; esa idea es la que desarrollará en el prefacio del *De visione Dei*.

---

2. Cfr. HOPKINS, J.: *Nicholas of Cusa's dialectical mysticism. Text, translation and interpretive study of De visione Dei*, 2ª ed., Minneapolis 1988, p. 3. Cfr. también MEIER-OESER, S.: *Die Präsenz der Vergessenen. Zur Rezeption der Philosophie des Nicolaus Cusanus vom 15. bis zum 18. Jahrundert*. Buchreihe des Cusanus-Gessellschaft, Band X, Munster 1988, pp. 26-31.

3. Cfr. VANSTEENBERGHE, E.: *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV siècle*, en *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, vol. 14, Munster 1915, p. 110. Existe traducción francesa reciente de las cartas cruzadas entre Nicolás de Cusa y los monjes de Tegernsee (junto con la traducción de *De ludo globi*): *Nicolas de Cues: Lettres aux moines de Tegernsee sur la docte ignorance. Avant propos, traduction et notes par* Maurice de GANDILLAC, París 1985. Sobre esa correspondencia, cfr. SCHMIDT, M.: *Nikolaus von Kues im Gesprach mit den Tegernseer Mönchen über Wesen und Sinn der Mystik*, en *Das sehen Gottes nach Nikolaus von Kues*, Akten des Symposions in Trier, 25-27. IX. 1986, en Mitteilungen und Forchunsbeiträge der Cusanus Gesellschaft, Trier 1989, pp. 25-49.

4. Cfr. una síntesis de los elementos fundamentales de la polémica en HOPKINS, J., *o. c.*, pp. 5-14. Cfr. también SANTINELLO, G.: *Introduzione a Nicolò Cusano*, Bari, 1987, pp. 89 ss.

5. Cfr. VANSTEENBERGHE, E.: *o. c.*, pp. 115-116.

Aunque los temas filosóficos y teológicos (y en esta obra especialmente también los místicos) son inseparables en Nicolás de Cusa, aludiremos a continuación a los problemas y soluciones metafísicos respecto a la explicación cusánica de las relaciones entre el infinito y lo finito, entre Dios y el mundo creado; se tratará, por tanto, de explicitar la doctrina de la articulación de la trascendencia y la inmanencia del Absoluto tal como la entiende Nicolás de Cusa en su *De visione Dei*, con las imprescindibles referencias a otras obras suyas para esclarecer e ilustrar el pensamiento metafísico del Cusano sobre las relaciones que, por la creación, se establecen entre el Creador y la criatura[6].

---

6. Una primera versión más reducida de este trabajo fue publicada, con el título *Creador y creatura en el De visione Dei de Nicolás de Cusa*, en *Biblia, Exégesis y cultura*, Estudios en honor del Prof. José María Casciaro, Pamplona 1994, pp. 543-564.

Citaré aquí el *De visione Dei* por la edición crítica realizada A. R. Riemann sobre la que he realizado la traducción (cfr. el epígrafe de Ediciones utilizadas, al final de esta introducción). La versión castellana, por tanto, de los textos que se citan aquí son los de mi traducción que se da a continuación de este estudio introductorio; dada la facilidad de su localización, por la brevedad de los capítulos, señalaré simplemente la obra con la abreviatura VD seguida del capítulo en el que se encuentra el texto que se cita. Salvo indicación en contrario, el resto de los textos de las demás obras de Nicolás de Cusa están tomados de la edición de la Academia de las Ciencias de Heidelberg, y en el caso de que no existan en esa edición por la versión de P. WILPERT, *Nikolaus von Kues Werke*, Berlín 1966.

1. DIOS, VER ABSOLUTO: LA VISIÓN CREADORA

En el capítulo primero, Nicolás de Cusa señala que Dios es llamado Dios porque lo ve todo[7]. Se trata de una referencia etimológica recurrente en el Cusano, por otra parte no original suya; fue utilizada, en efecto, por el Pseudo-Dionisio Areopagita[8] y algunos Padres de la Iglesia. Las raíces de las que procedería *Theos* dan lugar a dos significados, que Nicolás utiliza indistintamente enlazando ambas acepciones: ver o contemplar y correr o recorrer. En *De quaerendo Deum* señala: "El que anda buscando a Dios debe considerar atentamente de qué manera en este nombre 'theos' se halla implicada una cierta vía para buscarlo, en la que se encuentra a Dios de forma que pueda ser alcanzado. 'Theos' se dice de 'theoro', que quiere decir veo y corro. Así pues, el que busca debe correr por medio de la vista, de forma que en todas las cosas pueda tocar al 'theon' vidente. La visión lleva, pues, consigo la semejanza del camino por el cual debe avanzar el que busca"[9].

Otros textos que podrían aducirse se encuentran en *De Deo abscondito* y *Complementun theologicum*, XIV.

---

7. "Deus etenim, qui est summitas ipsa omnis perfectionis et maior quam cogitari possit, theos ob hoc dicitur, quia omnia intuetur". VD. I.

8. Cfr. *De divinis nominibus*, 12, 2 y 12, 3.

9. *De quaerendo Deum*, I, p. 49 de la traducción de F. Samaranch, Madrid-Buenos Aires 1965. Para otras precisiones sobre la trascendencia e inmanencia del Absoluto en esa obra del Cusano, cfr. LIACI, M. T.: *Significato di inmanenza e trascendenza nel De quarendo Deum*, en *Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno*. Atti del Congresso internazionale in occasione del V centenario della morte di Nicolò Cusano (Bressanone, 6-10.IX.1964), Florencia 1970, pp. 399-407.

En la primera de esas obras se indica que Dios se denomina así como un vocablo procedente de 'theoro', es decir, veo; la explicación que sigue —como es sabido— está tomada del *De Anima* de Aristóteles[10] en la que el estagirita establece el objeto de cada sentido; a la vista le corresponde el ámbito del color. La conclusión que extrae Nicolás es que Dios es en nuestro reino lo que la visión en el reino del color: Dios sería a todas las cosas lo que la vista a la cosas visibles[11]. Lo que en una primera impresión podría ser considerado como un simbolismo terminará por ser una identificación del ver absoluto con el absoluto ser y con el crear la cosas. *Videre* y *creare* se identifican. Es lo mismo decir que Dios *ve* todas las cosas que señalar que el Absoluto crea todas las cosas.

---

10. Cfr. Aristóteles, *Sobre el alma*, II, 7, 418 b 26.

11. No estará de más registrar el texto entero, que por cierto es el que comenta y da pie a la conocida interpretación de Schulz en *El Dios de la metafísica moderna*, México, 1961, pp. 15-16: Dios —para Nicolás de Cusa— sería subjetividad pura no óntica, precediendo en esta consideración del Absoluto a muchos filósofos modernos. El texto del *De Deo Abscondito*, que no es más que una glosa a la doctrina en el texto aristotélico de *Sobre el Alma*, es éste: "Dios mismo es en nuestro reino lo que la visión en el reino del color. El color, en efecto, no es captado o alcanzado más que por medio de la vista, y para esto, para que sea posible captar libremente todo color, el centro de la vista carece de color. Así pues, en el reino o en la zona del color no se encuentra la vista, porque carece de color. De donde según la zona del color la vista es nada más bien que algo. Pues la zona del color fuera de su zona no alcanza el ser, sino que afirma que todo lo que está en su zona es. Allí no encuentra la vista. Por tanto, la vista existente sin color es innominable en la zona del color, puesto que ningún color responde a ella. Pero la vista dió nombre a todo color por medio del discernimiento. En consecuencia, toda denominación en la zona del color depende de la vista, pero su nombre, del que procede todo nombre, se comprende que es nada más bien que algo. Dios, pues, es a todas las cosas lo que la vista a las cosas visibles" (Trad. de F. Samaranch, ed. cit, pp. 43-44).

En Dios la creación es visión[12]. En efecto, se lee en el *Complementum Theologicum*, si Dios es dominado 'theos', vocablo que procede del verbo ver, y se pregunta cómo ve o de qué modo es vidente, la respuesta que debe darse es que el Absoluto ve de la misma manera que mide las cosas. En el Absoluto, ver y medir son idénticos. Lo mismo que Dios es la medida de sí mismo, de todas y cada una de las cosas, de ese mismo modo es visión, visión de sí mismo y de todas las cosas. El Absoluto no posee dos modos de visión: uno para verse o con el que se ve a sí mismo y otro con el que contempla lo creado; no pueden existir en el Absoluto dos modos de visión porque es la Igualdad infinita, la identidad sin resquicios o fisuras de alteridad. Viendo las cosas, se ve a sí mismo; y viéndose a sí mismo, ve las cosas creadas. El acto por el cual Dios ve es idéntico al acto por el cual crea, por lo que puede decirse que la visión divina es creadora[13].

Como puede observarse, aunque sea adelantarnos a temas que serán explayados posteriormente, es fácil comprobar que con esas afirmaciones se plantea ya el problema de la articulación de la inmanencia y trascendencia del Absoluto. En efecto, si el Absoluto no se ve más que a sí mismo, ¿puede decirse verdaderamente que crea realidades distintas de él mismo?: "Si tu ver es tu mismo crear, y tú no ves algo distinto de ti, sino que tú eres el objeto de ti mismo...¿cómo entonces creas cosas distintas de ti? Parece, por tanto, que te creas a ti mismo, lo mismo que te ves a ti mismo"[14]. Nicolás de Cusa deshace el obstáculo que él mismo se plantea respecto de esa coincidencia de crear y

12. Cfr. *Complementum Theologicum*, XIV.
13. Cfr. *ibid*.
14. VD., XII.

ser creado señalando que *creare* y *creari* "no es otra cosa que comunicar tu ser a todas las cosas, de modo tal que eres todo en todas las cosas y sin embargo permaneces desligado de todas ellas"[15]. Por la identificación, o mejor coincidencia de crear y ser creado, Dios es todo en todo; pero, al mismo tiempo, sigue siendo *absolutus*, completamente desligado de todo, más allá de esa coincidencia de crear con ser creado; e incluso —como señala Nicolás— el Absoluto está más allá de la consideración del hecho de que haya creado todas las cosas; la trascendencia del Absoluto es subrayada en este punto por Nicolás al señalar que el Dios infinito está más allá de la caracterización de creante y creable: aunque haya creado todo, el infinito es infinitamente más que creador[16].

Con las anteriores delimitaciones registradas, puede atisbarse el sentido ambivalente que posee el propio título de la obra *Sobre la visión de Dios*. El genitivo 'de Dios' es a la vez un genitivo subjetivo y un genitivo objetivo[17]. Se trata de ambas cosas a la vez: la visión que Dios posee de sí mismo y de las criaturas y la visión que las criaturas tienen del Absoluto. Formulaciones que se refieren por separado a ambos sentidos, objetivo y subjetivo, aparecen a lo largo del escrito; y la unión de ambas visiones —el ver de Dios y el ver humano que intenta ver a Dios—

---

15. *Ibid*.

16. VD., *ibid*.: "Et ultra hanc coincidentiam creare cum creari es tu, deus absolutus et infinitus, neque creans neque creabilis, licet omnia id sint, quod sunt, quia tu es ... Non est igitur creator sed, plus quam creator in infinitum, licet sine te nihil fiat aut fieri possit".

17. Todos los autores son concordes en subrayar ese punto; cfr. SCHULZ, *o. c.*: pp. 19-20; HOPKINS, o.c., p. 17; *N. de Cusa: A visao de Deus. Traduçao e Introduçao* de J. M. ANDRÉ, Lisboa 1988, p. 113.; BEIERWALTES, W., *Identitá e differenza*, Milán 1989, pp. 175 ss.

comparece también en distintos textos: "Eres visible por todas las criaturas y las ves a todas; en efecto, por el hecho de que ves a todos eres visto por todos. Las criaturas no pueden ser de otro modo puesto que son por tu visión; si no te viesen a ti que las ves, no podrían recibir de ti el ser"[18]. Previamente, en el capítulo quinto, al desarrollar la idea de que la visión de Dios acompaña continuamente al hombre, que el Absoluto está presente siempre en lo creado porque ve todas las cosas y su ver es su obrar, señala explícitamente: "¿Qué otra cosa, Señor, es tu ver, cuando me miras con ojos de piedad, sino que tú eres visto por mí? Viéndome, tú que eres Dios escondido, me concedes que tú seas visto por mí. Nadie puede verte sino en cuanto tú le concedes que seas visto. Y verte no es otra cosa que que tú ves al que te ve"[19].

En esos textos se condensan los temas fundamentales del *De visione Dei*: el Absoluto como ver absoluto, la visión creadora de Dios —que lleva consigo la relación metafísica entre creador y criatura— y el modo de acceso que tiene el hombre para conocer al Absoluto.

Los primeros capítulos del *De visione Dei* reflejan principalmente multiformes explicitaciones de Dios como Absoluto ver, desarrollando la imagen expuesta en el prólogo. Nicolás de Cusa solicita que se realice el experimento que propone como ejemplo; de hecho, como ya se aludió, el cardenal envió su obra a Tegernsee acompañada de un retrato, que llamará icono de Dios[20]. Se trata de una

18. VD., X.

19. VD., V.

20. Por eso, en ocasiones, la obra *De visione Dei* es conocida también como *De icona*. El propio Nicolás de Cusa así la denomina en diversas ocasiones; cfr. *De apice theoriae*, *in fine*; *De Possest*, 58 (cfr. mi edición del *De Possest*, Pamplona, 1992, p. 78). Cfr. STOCK,

imagen cuya mirada lo abarca todo, cuyo rostro ha sido pintado con tal hábil arte pictórico que parece mirar todo lo que le circunda; representa a uno que todo lo ve (*omnia cuncta videns*), una mirada omnividente[21].

Nicolás de Cusa anima a los monjes de Tegernsee a que, colgando el cuadro en cualquier lugar y colocados en derredor de él, dirija cada uno su mirada al cuadro. Comprobarán que el rostro del cuadro parece mirar solamente a cada uno de ellos; al que esté situado en el este, le parecerá que le mira desde el este; al que esté en el oeste, parecerá que le mira desde el oeste, e idénticamente sucederá respecto de cada uno de los lugares en que se coloque un espectador. "Os asombrareis, en primer lugar, de cómo sea posible que la imagen mire a la vez a todos y cada uno. Pues la imaginación del que está al este no alcanza a comprender que la mirada del icono pueda dirigirse a otra distinta dirección"[22].

Puede experimentarse también —sigue señalando el Cusano— que la mirada, inmutable, parece moverse con el espectador que se mueve mientras la contempla, lo mismo que permanece fija para uno que la mira estando quieto. La mirada parece inmóvil para uno que está quieto y se desplaza hacia todos los lugares a los que se dirija el que contemple esa mirada. Puede fácilmente comprobarse que la mirada, a pesar de estar inmóvil, se mueve con todo el que se mueve y en cualquier dirección y simultáneamente en que se desplacen los espectadores; al mismo tiempo, debe decirse que la mirada, que está en uno y todo los

---

A.: *Die rolle der 'Icona Dei'* in *der spekulation 'De visione Dei'*, en *Das sehen Gottes nach Nikolaus von Kues*, cit., pp. 50-66.

21. Cfr. VD., Prefacio.

22. *Ibid*.

sitios a la vez, observa simultáneamente tanto un movimiento particular como todos los demás movimientos de cada uno de los espectadores. El Cusano extrae la conclusión de que quien realice semejante experimento se percatará de que el rostro no se aparta de nadie, y comprobará que la mirada se preocupa de todos y de cada uno como si fuese el único en experimentar ser visto y no se preocupase de nadie más; la providencia de Dios alcanza a todas las criaturas, desde la más grandes a las más pequeñas, y a todo el universo en su conjunto[23].

Nicolás de Cusa traslada el ejemplo al Absoluto, señalando que la perfección, verificada en la apariencia o imagen aludida, debe predicarse a mayor abundamiento, como algo mucho más verdadero, de la verdadera visión divina. Prolongando la analogía de la mirada del cuadro, sería preciso señalar que Dios es la mirada absoluta, una mirada que puede mirar todas y cada una de las cosas[24]. Dios es llamado 'theos' porque lo ve todo. Es indudable que lo que manifiesta la semejanza de la mirada del cuadro debe encontrarse de modo eminente en la mirada absoluta que Dios es[25]. La visión de Dios, de la que proceden todas las visiones de los que ven, es una visión que sobrepasa cualquier penetración y perspicacia de toda visión con-

23. "Et dum attenderit, quomodo visus ille nullum deserit, videt, quod ita diligenter curam agit cuiuslibet quasi de solo eo, qui experitur se videri, et nullo alio curet, adeo quod etiam concipi nequeat per unum, quem respicit, quod curam alterius agat. Videbit etiam, quod ita habet diligentissimam curam minimae creaturae quasi maximae et totius universi". VD., prefacio.

24. Cfr. VD., I.

25. Cfr. *ibid*.: "Quare apparentia visus eiconae minus potest accedere ad summitatem excellentiae visus absoluti quam conceptus. Id igitur, quod in imagine illa apparet, excellenter in visu esse absoluto non est haesitandum".

traída, actual o posible, por perfecta que pudiera ser: es una visión absoluta. La visión humana es una visión contraída, limitada a una determinada perspectiva, mientras que la visión divina abarca todos los modos de visión, todas las perspectivas. Abarcar todas las perspectivas es lo mismo que decir que está libre o absuelta de cualquier perspectiva; es una visión irrestricta, no restringida, contraída o limitada, no mediatizada por nada. Es una visión absoluta, en el sentido etimológico del término absoluto, absuelto o desligado de todo[26].

La visión absoluta, es decir, la visión desligada de toda limitación, abarca simultáneamente y a la vez todos y cada uno de los modos de ver. Ya no se trata, por tanto, de poner de manifiesto la desproporción entre la visión humana y la divina, sino de señalar —sin perder de vista (valga la redundancia expresiva) esa desproporción: recuérdese un lema capital de su metafísica, que siempre Nicolás reiteró: *finiti ad infinitum nulla proportio*[27]— que la visión absoluta es la causa de toda visión limitada; la *visio absoluta* es "como la adecuadísima medida y el verdadero modelo de toda visión"[28]. Inmutable en sí misma, la visión divina abarca todas las visiones contraidas; sin aquélla, éstas no existirían. "En la vista absoluta están de manera no limitada todos los modos de las limitaciones

26. Cfr. MILLER, C. L.: *Nicholas of Cusa's The vision of God*, en *An Introduction to the Medieval Mystics of Europe*, ed. P. Szarmach, Albany 1984, p. 296, y DUCLOW, D. F.: *Mystical Theology and Intellect in Nicholas of Cusa*, en *American Catholic Philosophical Quarterly*, 54 (1990), p. 110. Cfr. también el trabajo de BEIERWALTES, W.: *Visio Absoluta. Reflexion als Grunzug des göttlichen Prinzips bei Nicolaus Cusanus*, Heidelberg 1978.

27. Cfr. *De docta ignorantia*, I, 3, 9; *De visione Dei*, XXIII; *De Principio*, 38, etc.

28. VD., II.

del ver. Toda contracción del ver está en el ver absoluto, ya que la visión absoluta es la contracción de las contracciones; una tal contracción es incontraíble... De este modo, la visión absoluta está presente en toda vista, puesto que toda visión contraida existe por ella y sin ella no puede existir en absoluto”[29].

Varios temas sobresalen en una simple explanación del texto anterior; el primero es la relación que, mediante la visión creadora, existe entre lo finito y lo infinito; relación que es indesvinculable para la criatura, puesto que, como ya dijera Cassirer, “cada ser particular e individual está en una relación inmediata con Dios, está con respecto a El, por decirlo así, con la mirada en la mirada”[30]. Más problemática, en cambio, me parece la postura de Schulz quien afirma la imposibilidad de desvinculación del mundo a Dios: el Dios de Nicolás de Cusa no podría ser sin mundo, por lo mismo que el que ve no se da sin lo visto[31]. Una explicitación de la doctrina cusánica de la creación me parece que conduce a una consideración no panteista de las relaciones entre finito e infinito, panteísmo que, como es sabido, Nicolás de Cusa se cuidó siempre de evitar, antes incluso de las acusaciones de Wenck y su respuesta en la *Apologia doctae ignorantiae*. A mi juicio, el Dios de Nicolás de Cusa no tiene necesidad de la *explicatio* para ser.

Ciertamente, de todo lo anterior se desprende con facilidad la afirmación de que Dios crea el mundo viéndolo: “Soy, en efecto, en tanto en cuanto tú estás conmigo.

29. *Ibid*.

30. CASSIRER, E.: *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, Buenos Aires 1951, p. 50.

31. Cfr. SCHULZ, W.: *o. c.*, p. 17.

Y puesto que tu ver es tu ser, yo soy porque tú me miras. Si quitases tu rostro de mí, en absoluto continuaría existiendo”[32]. La mirada de Dios creadora es también conservadora y providente, puesto que está siempre presente en el ser de las cosas creadas.

La identificación del ver divino con el divino ser, lo mismo que cualquier otra cosa que puede predicarse de Dios, es consecuencia de la simplicidad máxima que Dios es[33]. Sólo impropiamente atribuimos cosas diversas al Absoluto, puesto que todo lo que Dios tiene, lo es, y toda diversidad es identidad. En el Absoluto toda alteridad es unidad máxima, simplicidad pura.

De ahí se sigue que el ver de Dios es su ser[34], su bondad[35], su amor[36], causar[37], tener en sí todas las cosas, etc.; al desarrollo de esos atributos, identificados con el ver absoluto, están dedicados los capítulos IV, V, y VIII del *De visione Dei*, en los que Nicolás de Cusa alcanza acentos místicos entrañables y muy elevados, que en muchos momentos recuerdan los comentarios de S. Agustín

---

32. VD., IV.

33. “Consequenter attendas omnia, quae de Deo dicuntur, realiter ob summam Dei simplicitatem non posse differre, licet nos secundum alias et alias rationes, alia et alia vocabulo Deo attribuamus”. VD., III.

34. La identidad divina del ver y del ser, al mismo tiempo lleva consigo que la criatura es porque es mirada por el Ver-Ser Absoluto: “Esse tuum, Domine, non derelinquit esse meum. In tantum enim sum, in quantum tu mecum es; et cum videre tuum sit esse tuum, ideo ego sum, quia tu me respicis, et si a me vultum tuum subtraxeris, nequaquam subsistam. VD., IV.

35. “Visus tuus est bonitas illa maxima, quae se ipsam non potest non communicare omni capaci”. *Ibid*.

36. “Amare tuum est videre tuum. VD., VIII.

37. “Quia videre tuum est causare; omnia vides qui omnia causas”. *Ibid*.

respecto a Dios como *intimior intimo meo*. Aquí, sin embargo, nos atendremos a la consideración metafísica de las relaciones entre creador y creatura, finito e infinito, como consecuencia de la identificación de la visión y del ser divino, y de que, como hemos señalado, el ver de Dios es creador, o vicecersa, el crear del Absoluto se identifica con el ver absoluto.

2. LA VISIÓN CREADA

El ver absoluto es crear. La inmediata conclusión es que lo visto por el ver absoluto es creado. La identificación entre ver y crear lleva consigo la identificación entre ser visto y ser creado. La criatura consiste en ser vista por Dios, y está unida a Dios como se enlazan el ver y lo visto, ya que entre el acto de ver y el objeto del ver no hay nada. "Estoy ante la imagen de tu rostro, Dios mío, que miro con ojos sensibles; y me esfuerzo en contemplar, con ojos interiores, la verdad que está representada en la pintura. Y acontece, Señor, que tu vista habla; pues en efecto tu hablar no es distinto a tu ver"[38]. En la simplicidad absoluta que es Dios no se diferencian ver y hablar. El Absoluto habla, viendo a quien habla, y con ese su ver y hablar llama a la existencia a todas las cosas[39].

38. VD., X.

39. "Loqueris verbo tuo omnibus, quae sunt, et vocas ad esse quae non sunt. Vocas igitur, ut te audiant, et quando audiunt te, tunc sunt. Quando igitur loqueris, omnibus loqueris, et omnia te audiunt quibus loqueris ... Concipere tuum est loqui. Concipis caelum, et est, uti concipis. Concipis terram, et est, ut concipis. Dum concipis, vides et loqueris et operaris et quidquid dici potest". VD., X.

Pero como el ver no se da sin lo visto, debe señalarse que la criatura es ser vista por Dios. "En efecto, por el hecho de que ves a todos, eres visto por todos. Las criaturas no pueden ser de otro modo, puesto que son por tu visión; si no te viesen a tí que las ves, no podrían recibir de ti el ser. El ser de la criatura es, igualmente, tu ver y tu ser visto"[40]. *Esse creaturae est videre tuum pariter et videri*. El ver absoluto en que consiste el Absoluto no es sólo, por tanto, el fundamento de la criatura vista, sino que además de ello es también fundamento de la subsistencia de la criatura en cuanto criatura, es decir, con sus características concretas de finitud, temporalidad, etc.[41].

Por ello, Nicolás de Cusa, al explicar en el capítulo IX la universalidad y particularidad de la visión divina —y previamente a su explicitación de cuál sea el camino que pueda conducir a la visión de Dios, denomina al Absoluto *essentia essentiarum*: "eres, pues, la esencia de las esencias, que proporcionas a las esencias contraidas ser lo que son. Fuera de ti, Señor, nada puede ser"—[42]. Interesa recalcar aquí no tanto la trascendencia del Absoluto y su inmanencia en todo lo creado, sino más bien un aspecto conectado con ambas, a saber, la unión o relación que guarda el infinito con lo finito creado. A esa relación o correlatividad, Beierwaltes la denomina *unidad relacional*[43]. Lo que me parece que esto quiere decir es lo siguiente. El

40. *Ibid*.

41. Cfr. BEIERWALTES, W.: *Identitá...*, cit., pp. 196-197.

42. VD., IX.

43. "L'essere que pone, che dà origine, ossia il vedere 'che chiama' dal nulla o da lui stesso, *distingue* (*discernit*) ogni singolo ente nell'intero e lo *unisce* contemporaneamente ad una unità relazionale, attraverso cui ogni singolo è nell'altro in misura sempre diversa". Id., p. 195.

infinito es trascendente, y lo sigue siendo siempre aunque lo finito no existe "fuera" del infinito; por su parte, lo finito también es, porque no es idéntico con el Absoluto infinito (si el infinito discierne a lo finito, y lo une a sí es precisamente porque no hay identidad entre infinito y finito); pero la unidad de ambos (finito e infinito) no es una unidad por separado, sino que el infinito *se relaciona* con lo finito, dejando ser finito a lo finito *en* la infinitud. Insistiremos en este punto más adelante.

La visión de Dios (genitivo subjetivo y genitivo objetivo, como se aludió) lleva consigo no sólo la visión que el infinito tiene de lo finito, sino también la visión que lo finito puede tener del infinito. Con espléndidas expresiones (en un libro que está llena de ellas) lo señala el Cusano: "Viéndome, tú que eres Dios escondido, me concedes que tú seas visto por mí. Nadie puede verte sino en cuanto tú le concedes que seas visto. Y verte no es otra cosa que que tú ves al que te ve"[44]. También por aquí puede rastrearse esa correlacionalidad a la que se aludía hace un momento, relación que no se rompe a pesar de tener en cuenta el distinto valor de los elementos (finito e infinito) que se relacionan. Como veremos más adelante, lo dicho podría también expresarse al revés, para no malinterpretar al Cusano: la trascendencia absoluta no es rebajada un ápice por la relación existente entre la mirada absoluta y la mirada finita.

Como ya advertí, Nicolás de Cusa señala que la criatura vista también ve; y ese será el tema capital de esta obra: cómo la criatura, que es vista por el ver absoluto, puede ver a Dios. ¿Cómo es posible alcanzar la visión o el conocimiento de Dios, que es el ver absoluto? Schulz ha

44. VD., V.

planteado correctamente el problema al señalar que la respuesta del Cusano estriba en señalar que "el hombre que quiere ver a Dios no ve propiamente nada, pues Dios no es un ente, sino el ver en sí mismo ... Es decir, yo puedo ver todo, excepto el ver en sí mismo. Dios es, pues, invisible, porque El es el ver en sí mismo"[45]. El Absoluto es invisible, ya que no puede alcanzarse el ver absoluto, es decir, no puedo obtener una representación adecuada del infinito, que en sí mismo es inaccesible. Pero, al mismo tiempo, Dios permaneciendo invisible, es visible en toda criatura, cuyo ser estriba precisamente en ser vista por Dios. Todo el que ve presupone "siempre a Dios como el fundamento esencial, invisible en sí, del ver. Dios es, en cuanto ver, la fuerza que estando en mí me confiere el poder de ver. Dios, en cuanto, ver es el medio, la mediación, esto es, el medio mediante el cual y por el cual puedo dirigir la mirada hacia algo"[46]. La invisibilidad esencial del Absoluto y la posibilidad de su visibilidad son los dos puntos sobre los que pivota la articulación de la trascendencia de Dios y su inmanencia en todo lo creado.

Un texto de Nicolás de Cusa, en el capítulo XII, resume adecuadamente todo lo anteriormente señalado: "Te me has aparecido, Señor, como invisible a toda criatura, puesto que tú eres el Dios escondido e infinito. Y la infinitud no es comprensible con ningún modo de comprender. Después, te me apareciste como visible por todos, porque una cosa es en tanto en cuanto tú la ves, y no sería en acto si no te viese. Tu visión, ya que es tu esencia, confiere el ser. De este modo, Dios mío, eres a la vez invisible y visible: invisible eres como tú eres; eres visible en la

45. SCHULZ, W.: *o. c.*, p. 21.
46. Id., pp. 21-22.

medida en que las criaturas existen, pues las criaturas son en tanto en cuanto te ven. Por tanto, tú, Dios mío invisible, eres visto por todos. Eres visto en toda visión por todo el que ve; tú, que eres invisible, que estás desvinculado de todo lo visible y estás sobreexaltado en el infinito, eres visto en todo lo visible y en todo acto de visión”[47].

La invisibilidad del Absoluto resalta su trascendencia infinita; la visibilidad subraya la presencia o inmanencia de Dios en todo lo creado. El *De visione Dei*, al igual que las demás obras de Nicolás de Cusa, intenta explayar la trascendencia y la inmanencia absolutas del Absoluto. Ambas deben quedar salvaguardadas, y por eso el Cusano no incurre en panteísmo, ni su Absoluto es lo indeterminado; otra cosa distinta es que su intento de articulación de la inmanencia divina en el hombre con la trascendencia del Absoluto sea, desde el punto de vista metafísico, completamente plausible; me parece que, entendida a fondo, es muy brillante, pero la solución final no resulta admisible.

---

47. VD., XII. La invisibilidad del Absoluto, más allá de todo lo visible, la invisibilidad absoluta que produce la visibilidad de lo visible y, al mismo tiempo, la presencia del invisible como No-otro de lo visible, son características reflejadas también por Nicolás de Cusa en este texto de *De non-Aliud*, 22: “Idipsum sane aio, ipsum scilicet omni visionis modo invisibilem. Nam etsi quis assereret se ipsum vidisse, is utique nequiret exprimere, quid vidisset. Nam qui est ante vissibile et invissibile, quo pacto est visibilis, nisi quia excellit omne visibile, quod sine ipso nihil cernitur? Unde quando ipsum nec caelum nec a caelo aliud esse video et universaliter nec esse aliud, nec ab alio aliud esse, non video ipsum quasi sciens, quid videam. Videre enim illud quod equidem ad deum refero, non est videre visibile, sed est videre in visibili invisibile. Sicut cum hoc esse verum video, quod nemo scilicet deum vidit, tunc sane deum video super omne visibile non aliud ab omni visibili. Actualem autem illam infinitatem omnem excedentem visionem, omnium quidditatum quidditatem, nequaquam visibilem video, cum visibile quidem seu obiectum aliud sit a potentia, deus autem, qui ab aliquo aliud esse non potest, omne obiectum excedat”.

No es sencilla la explicación en ningún autor de la simultánea trascendencia e inmanencia del Absoluto respecto de lo creado; esa dificultad se acrecienta en el caso del Cusano, por cuanto a la resolución de ese problema se supedita la demostración racional de la existencia de Dios, o mejor, propiamente no hay problema de la existencia del Absoluto, puesto que toda pregunta sobre Dios presupone lo que se pregunta, ya que el Absoluto es el presupuesto —lógico y ontológico— de toda realidad[48].

Dicho de otro modo, al problema de la trascendencia-inmanencia del Absoluto está unido el de la accesibilidad del hombre a Dios, o más todavía, el problema, el único problema —con distintas derivaciones— es el de la posibilidad y el modo de conocimiento que tiene el hombre del Absoluto trascendente e inmanente.

3. TRASCENDENCIA DEL ABSOLUTO: LA INFINITUD ABSOLUTA

La trascendencia del Absoluto es subrayada por Nicolás de Cusa en muchos textos del *De visione Dei*, pero especialmente en el capítulo XIII, en el que desarrolla la doctrina de la infinitud absoluta[49]. Dios es infinito, y por eso inasequible para el entendimiento humano, y por tanto incomprensible e inefable: absolutamente trascendente. El intento de contemplar la infinitud divina

48. Cfr. ÁLVAREZ GÓMEZ, M.: *Coincidentia oppositorum e infinitud, codeterminantes de la idea de Dios según Nicolás de Cusa*, en *La Ciudad de Dios*, 176 (1963), p. 677.

49. VD., XIII: Quod Deus videtur absoluta infinitas.

lleva consigo que lo que *se contempla* es la invisibilidad, es decir "no sé qué veo, ya que no veo nada visible. Solamente sé que sé que yo no sé qué veo y que jamás podré saberlo"[50]. No cabe tampoco nombrar con algún nombre adecuado a lo que no se sabe que es, y cualquier nombre que pudiera dársele al Dios escondido e invisible puede decirse con resuelta certeza que no es el nombre propio del Absoluto[51]. El infinito es inconceptualizable, porque está más allá de todo concepto; el Absoluto está separado de todos los modos de entender que posee el hombre, desligado de todo lo que puede caer en el área barrida por cualquier concepto de cualquier hombre. "Veo que tú eres la infinitud. Y por eso eres inaccesible, incomprenhensible, innombrable, inmultiplicable e invisible"[52]. Ningún intelecto puede captar la infinitud; el primer paso para que el intelecto intente ver al infinito es que sea consciente de su ignorancia; la ignorancia de un intelecto ignorante sobre el infinito es una docta ignorancia. Buscar en la ignorancia es el punto de partida para comprender lo que en sí mismo es incomprehensible. "¿Cómo puede el intelecto captarte a ti que eres la infinitud? El intelecto sabe que es ignorante y que no puede captarte porque eres la infinitud. Entender la infinitud es comprehender lo incomprehensible. El intelecto sabe que él es ignorante de ti porque sabe que tú puedes ser conocido únicamente si se conoce lo incognoscible, sólo si se ve lo invisible y se accede a lo inaccesible"[53].

---

50. *Ibid*.

51. "Et nescio te nominare, quia nescio quid sis. Et si quis mihi dixerit, quod nomineris hoc vel illo nomine, eo ipso, quod nominat scio, quia non est nomen tuum". VD., *ibid*.

52. *Ibid*.

53. *Ibid*.

La infinitud absoluta debe considerarse como fin infinito[54]. El fin infinito comporta, entre otras, dos cosas: a) que no tiene límites, que es un fin sin límite, un fin sin fin; b) que el fin infinito es un fin de sí mismo, que su fin es su esencia, es decir, que la esencia del fin no resbala hacia otro término, no termina en algo distinto del fin que ya es y posee[55]; obsérvese que la afirmación de que el infinito se identifica con el fin sin fin, fin de lo que no tiene fin, y que es, por esencia, el fin de sí mismo, esa aserción hace que el Absoluto no sea lo indeterminado o un absoluto automatismo. Y además, como es claro, la infinitud —entendida a fondo en el sentido aludido— lleva consigo la máxima positividad. La negatividad del concepto de infinito es solamente aparente; dicha negatividad comparece sólo por referencia a lo finito.

Es patente que no puede captarse —dice Nicolás de Cusa— cómo un fin sea fin sin fin y que al mismo tiempo sea un fin que finaliza todas las cosas. Una razón finita no puede aferrar al infinito, por más que éste sea el fundamento de lo finito y que incluso no pueda ser explicado más que por el infinito. "(...) lo cual escapa a todo razonamiento; implica, en efecto, la contradicción. Cuando afirmo que el infinito existe, estoy admitiendo que la tiniebla es luz, que la ignorancia es ciencia, que lo imposible es necesario"[56]. Concebir a Dios como fin sin fin y fin de sí mismo, es decir, como fin infinito, es tener que

---

54. Cfr. las excelentes delimitaciones sobre el concepto de infinito, sobre la base del concepto de fin, que ha realizado ÁLVAREZ-GÓMEZ, M.: en su *Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues*, Munich, 1968, epígrafe 2 del primer capítulo: *Was heisst Unendlich?*, pp. 24 ss.

55. VD., *Ibid*.

56. *Ibid*.

admitir la coincidencia de las contradicciones, más allá de la cual está el infinito invisible[57].

La *coincidentia contradictoriorum* o *coincidentia oppositorum* define el *topos* de la infinitud. Es patente entonces que el conocimiento finito, pertrechado de todas sus armas intelectuales, no podrá acceder nunca al infinito, por cuanto la razón finita funciona dentro de los límites marcados por el principio de contradicción. Lo que no puede la razón discursiva, limitada por el principio de contradicción, le es posible al *entendimiento que ve* [58]. El principio de no contradicción vale para lo finito, no para lo infinito, en el que es preciso postular la coincidencia de las contradicciones. No se trata propiamente de que, por encima de la razón, el entendimiento vea el infinito, pero —a diferencia de la razón— es capaz, más que de ver, de otear de lejos la infinitud, en la que se da la coincidencia de opuestos, y que es contradicción sin contradicción, como el fin sin fin, y en donde la alteridad no es alteridad porque es unidad absoluta. "La contradicción en la infinitud es sin contradicción, puesto que es infinitud. La infinitud es la misma simplicidad; la contradicción no existe sin alteración. Pero la alteridad en la simplicidad es sin alteración, porque es la misma simplicidad. Todas las cosas que se predican de la simplicidad absoluta coinciden con ella misma, puesto que allí tener es ser. La oposición de los opuestos es oposición sin oposición, lo mismo que el fin de los entes finitos es el fin sin fin. Eres, pues, Dios, la oposición de los opuestos, porque eres infinito, y puesto que eres infinito, eres la misma infinitud.

57. "Admittimus igitur coincidentiam contradictoriorum, super quam est infinitum". VD., *ibid*.

58. La diferenciación entre la *ratio discurrens* y el *intellectus videns* aparece, entre otros lugares, en *Apologia doctae ignorantiae*.

En la infinitud, la oposición de los opuestos existe sin oposición”[59]. No estará de más señalar, aunque sea de pasada, que Nicolás de Cusa está subrayando que los opuestos deben ser explicados a la luz de la infinitud. Es la infinitud el presupuesto fundamental de todo el sistema cusánico; y es esa misma infinitud la que proporciona la luz para comprender de alguna manera que en el Absoluto la *oppositio oppositorum* es una *oppositio sine oppositione*, ya que en el infinito la oposición es la coincidencia e igualdad de los opuestos[60], pero en el bien entendido que el Absoluto está más allá de la *coincidentia contradictoriorum*, como reitera Nicolás en *De visione Dei* y en otras obras[61]. El Absoluto es *radix contradictionis*, señala Nicolás en *De Deo abscondito*[62], para a continuación indicar que sería más adecuado afirmar que es *ipsa simplicitas ante omnem radicem*. Los opuestos y su oposición son posteriores a la oposición sin oposición en que el infinito estriba. No puede olvidarse la reiteración del Cusano sobre la inexistencia de alteridad en el infinito; por ello, es necesario —dice en *De Possest*— que el Absoluto esté por encima de toda oposición[63], *ultra murum coincidentiae complicationis et explicationis*[64]. Precisamente la única manera de que al Absoluto no se

59. VD., *ibid*. Para posteriores ampliaciones sobre tema, cfr. BEIERWALTES, W.: *Deus oppositio oppositorum (Nicolaus Cusanus, De visione Dei XIII)*, en *Salz. Jahr. Philos.* 8 (1964), pp. 175-185. Cfr. también SCHULZE, W., *Zahl. Proportion. Analogie*. Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, Band VII, Munster 1978, pp. 42-48.

60. Cfr. *Complementum Theologicum*, 13.

61. Cfr., a título de ejemplo, *De coniecturis*, I, y *Apologia doctae ignorantiae*.

62. Cfr. *De Deo abscondito*, 10.

63. Cfr. p. 86 de mi edición citada del *De Possest*.

64. VD., XI.

oponga nada (siendo todo —*non entiter*— en todo) es que esté por encima o más allá de los opuestos.

El *entendimiento que ve* en realidad de verdad tampoco alcanza el absoluto ver en que Dios consiste, pues el infinito es invisible en sí mismo; sí puede *advertir* la coincidencia de los opuestos y llegar hasta el muro del paraíso, que marca por así decir la divisoria entre entre lo alcanzable por el entendimiento y el infinito inalcanzable. La metáfora del muro del paraíso le sirve a Nicolás de Cusa para subrayar la idea de que todos nuestros conocimientos se estrellan contra el muro de la contradicción, al mismo tiempo que ese muro es la coincidencia de los opuestos, y todavía más allá del muro está el ver absoluto e infinito que Dios es. "El muro es la coincidencia, en la que el después coincide con el antes, donde el fin coincide con el principio, donde el alfa y el omega son lo mismo"[65].

El muro de la coincidencia separa lo finito de lo infinito, lo que es asequible por el hombre y lo que está más allá de toda asequibilidad humana. Franquear la puerta del muro de la coincidencia le está vedado al entendimiento humano; el hombre no puede más que divisar el muro, y por así decirlo procurar auparse para otear más allá del muro e intentar mirar el lugar en que Dios vive; se trata de un mirar sin ver, o si se prefiere de un ver sin entender, por cuanto el infinito sigue siendo incomprensible e invisible. Si el *intellectus videns* alcanzase el infinito, éste habría quedado finitizado, y ya no sería infinito, pues estaría ahormado a la visión humana finita.

---

65. VD., X. Para ulteriores explicitaciones sobre la metáfora del muro, cfr., entre otros, el trabajo de R. HAUBST, *Die Erkenntnistheoretische und Mystiche Bedeutung der 'Mauer der Koinzidenz'*, en *Das sehen Gottes nach Nikolaus von Kues*, cit., pp. 167-195.

Aun siendo muy conocido, precisamente por su relevancia en orden al tema al que acabo de aludir, citaré sin bajar a nota este amplio texto del *De visione Dei* sobre el muro del paraíso, que se encuentra en el capítulo IX, después de que Nicolás de Cusa subraye que la visión de Dios a la vez universal y particular, porque la visión de Dios es su esencia: "Experimento que me es necesario entrar en la oscuridad y admitir la coincidencia de los opuestos, más allá de la capacidad de la razón, y buscar la verdad allí donde aparece la imposibilidad. Y más allá de la razón, incluido el más altísimo ascenso intelectual, cuando llegue a lo que es desconocido a todo intelecto y que todo intelecto considera alejadísimo de la verdad, allí estás tú, Dios mío, que eres la necesidad absoluta. Y cuando más oscura e imposible se reconoce esa tenebrosa imposibilidad, tanto más verdaderamente resplandece la necesidad... Me has descubierto que no existe otro camino para llegar a ti excepto aquel que parece completamente inaccesible e imposible a todos los hombres, incluso a los filósofos más doctos, ya que tú me has mostrado que puedes ser visto solamente donde comparece y nos viene al encuentro la imposibilidad... He descubierto el lugar en el que apareces de modo manifiesto, el recinto de la coincidencia de los opuestos. Y este es el muro del paraíso, en donde tú habitas, cuya puerta custodia el más alto espíritu de la razón, que no franqueará la entrada más que a quien lo tome por la fuerza. Por tanto, puedes ser contemplado más allá de la coincidencia de los contradictorios, y de ninguna manera en el lado de acá"[66].

---

66. VD., IX. Cfr. para este tema PEÑA, L.: *Au -delà de la coïncidence des opposés*, en *Revue de Theologie et de Philosophie*, 121 (1989), pp. 57-78, y del mismo autor, *El pluscuamracionalismo de Nicolás de Cusa: las contradicciones allende la contradicción*, en

Ya se aludió antes a la afirmación cusánica reafirmada en el texto ahora transcrito: Dios está más allá de la coincidencia de los opuestos. Es significativo que, al final de la explanación de la metáfora del muro como recinto de los contradictorios, Nicolás de Cusa subraye que el Absoluto está más allá, pues —como ha indicado Beierwaltes— la coincidencia de los contradictorios podría sugerir que los opuestos de algún modo coexisten en el Absoluto. "Precisamente por el hecho de que los opuestos no 'coexisten' en Dios, sino que en él son separados, es decir, su propio ser no es otra cosa que el ser del Absoluto mismo, él (el Absoluto) está *por encima* de ellos, es la absoluta diferencia misma sin diferencia. Si la metáfora del muro puede significar en sí misma la inaferrabilidad del principio, sin embargo no pretende negar la concepción según la cual Dios en sentido absoluto, es decir, como infinito, comprende en sí mismo a lo finito"[67].

El contemplar a Dios es —discúlpese la insistencia— un atisbar, un ver de lejos, o como también dice Nicolás de Cusa un *comenzar a ver* [68], un aproximarse, un percatarse, que nunca lleva consigo —y jamás podrá comportar— la comprensión del infinito ver que Dios es. Sigue siendo válido lo que más atrás fue ya registrado: el hombre puede ver todo, excepto el ver. El infinito es una visión absoluta, que está por encima de todos los modos en que una visión pueda darse, puesto que todos los modos que explanan la

---

Revista española de Filosofía medieval (1993), pp. 143-158. Cfr. también ANDRÉ, J. M.: *Nicolau de Cusa e a crise de sentido do discurso filosofico*, en *Tradiçao e crise*, Coimbra 1986, pp. 367-413 (esp. pp. 380-384).

67. BEIERWALTES, W., *Identità...*, cit., p. 152.

68. Cfr. VD., X.

perfección de la visión son, sin ningún tipo de modalidad, la visión absoluta, que es la esencia de Dios infinito[69].

El capítulo XIII del *De visione Dei* aporta todavía otras delimitaciones sobre la doctrina cusánica del infinito. La más relevante es la que indica que la infinitud no puede sufrir ningún tipo de alteridad. No cabe alteridad en la infinitud "porque como es infinitud nada hay fuera de ella. La infinitud absoluta lo incluye todo y todo lo abarca. Por tanto, si fuese infinitud y otra cosa distinta fuera de ella misma, no habría infinitud ni otra cosa distinta"[70].

4. LA INMANENCIA DEL ABSOLUTO EN LO CREADO. SU ARTICULACIÓN CON LA TRASCENDENCIA

La trascendencia que comporta la infinitud respecto de lo creado debe hacerse compatible con la inmanencia de lo creado en el infinito. La acumulación de razones que aporta Nicolás de Cusa en el texto del capítulo XIII, para hacer ver que lo finito es inmanente al infinito, procede en la línea de lo ya señalado: Dios es *oppositio oppositorum* y nada puede existir fuera del infinito, ya que si hubiese algo

69. Cfr. VD., XII. En relación con estos temas, ha escrito COLOMER, E., en su trabajo *Individuo y cosmos en Nicolás de Cusa*, en *Nicolás de Cusa en el V centenario de su muerte*, Instituto Luis Vives de Filosofía, Madrid 1967, p. 71: "En la coincidencia conocemos a Dios *intellectualiter*, pero no *divinaliter*. Dios como Dios no es últimamente coincidencia de los contrarios, sino la misma Identidad anterior a toda alteridad y contrariedad. Lo último del pensamiento cusano no es el conocimiento de Dios sino el sentirse sobrecogido por la grandeza de Dios que supera todo conocimiento".

70. VD., XIII.

fuera de la infinitud, ésta no sería infinita; por eso, ésta no puede ser mayor, ni menor. Si fuese infinitud y existiese lo finito como contradictorio del infinito sería un límite suyo y el infinito no sería un límite sin límite, un fin sin fin. "Si la infinitud no incluyese en sí todo ser, no sería infinita; y si no hubiera infinitud, entonces tampoco habría fin, ni algo otro, ni algo diverso, cosas que no pueden existir sin la alteridad de los fines y de los términos. Suprimido el infinito, no queda nada. Existe, pues, la infinitud y complica todas las cosas, y nada puede haber fuera de ella. De aquí resulta que para ella nada es otro o diverso. La infinitud, pues, es todas las cosas de manera tal que no es nada de todas ellas"[71].

La adecuada intelección de la doctrina de Nicolás de Cusa sobre la inmanencia y la trascendencia del Absoluto debe mantener la correcta articulación de estos dos datos aportados por el último texto citado: 1) Nada puede haber fuera de la infinitud; todo es en el Absoluto; el mundo es en Dios; lo finito está en el infinito; con frase gráfica señala el Cusano que la supresión del infinito acarrearía la supresión de lo finito, por cuanto lo finito no puede ser más que en el infinito. 2) La infinitud es todas las cosas de tal modo que no es nada de todas y cada una de ellas. Es todo en todas las cosas y no es nada de ninguna de las cosas. Si antes se subrayaba la inmanencia total, ahora se pone el énfasis en la trascendencia, por cuanto aunque todo lo finito está en el infinito, sin embargo éste no es contraíble, sino que permanece desligado; por eso, el infinito no es más igual a una cosa que a otra; es igual y desigual a todas las cosas. La desigualdad del infinito respecto de lo finito no conlleva la igualdad con las cosas

71. *Ibid.*

finitas, porque está más allá de todo lo finito, y porque de suyo es incontraíble a lo finito; el infinito es completamente absoluto, desligado de lo finito[72]. En *De venatione sapientiae*, el Cusano expresa a Dios con el nombre de *Singularidad máxima*, o también *singularissimus Deus*; y con sus habituales fórmulas paradójicas, añadirá que es la singularidad de todos los singulares (*omnium singularium singularitas*); la singularidad máxima no se pierde por el hecho de ser causa de las cosas singulares, e incluso debe decirse que como el Absoluto es todo lo que puede ser, es también la singularidad de todas las cosas singulares. Pero la singularidad máxima, que es a la vez la singularidad de todas las cosas singulares, es singular hasta tal punto que no es otra cosa que singular[73].

La contradicción del infinito en lo finito no es pensable sin contradicción, pues en el fondo no sería una contradicción, sino en todo caso una atracción del infinito por parte de lo finito, lo cual es un imposible porque el infinito no puede ser otra cosa que infinito[74]. No cabe,

---

72. "Infinitum enim non est contrahibile, sed manet absolutum. Si esset contrahibile ab infinitate, non esset infinitum. Non est igitur contrahibile ad aequalitatem finiti, licet non sit alicui inaequale. Inaequalitas enim quomodo conveniret infinito, cui non convenit nec magis nec minus? Infinitum ergo nec est dato quocumque aut maius aut minus aut inaequale; nec propter hoc est aequale finito, quia est supra omne finitum per infinitum. Et quia per infinitum est supra omne finitum, hoc est per se ipsum, tunc infinitum est absolutum penitus et incontrahibile". VD., *ibid*.

73. Cfr. *De venatione sapientiae*, 22. Sobre este concepto en el pensamiento cusánico, cfr. G. VON BREDOW: *La singularitas en Nicolás de Cusa*, en *Folia Humanistica*, t. II, nº 23, nov. 1964, pp. 953 ss.; cfr. también SANTINELLO, G., *Il pensiero di Nicoló Cusano nella sua prospettiva estetica*, Padua 1958, p. 113 ss.

74. Cfr. *ibid*. Para algunos aspectos relacionados con esto, cfr. SENGER, H. G.: *Mystik als Theorie bei Nikolaus von Kues, en Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, herausgegeben von P. KOSLOWSKI, Munich, 1988, pp. 111-138.

pues, un infinito finito, es decir, una finitización del infinito. Como señala Nicolás, es un imposible la "atracción" del infinito por lo finito. La trascendencia es máxima. Pero esa trascendencia debe articularse con la inmanencia: lo infinito —sin identificarse con lo finito— está presente en lo finito. Se trata, como lo señala Alvarez-Gómez, de una presencia oculta del Absoluto en lo creado[75].

El infinito como tal es inasequible al hombre. El motivo de la inaccesibilidad del Absoluto es la imposibilidad de proporción entre lo finito y lo infinito. Sin embargo, como también se ha señalado ya, Dios, aunque no sea nada de nada, es todo en todo. La articulación de la inmanencia con la trascendencia tal como acaba explanarse ha pivotado especialmente sobre la trascendencia, pero ésta no puede desligarse de lo que también ha sido subrayado con fuerza siguiendo los textos del Cusano: el infinito, si es verdaderamente infinito, es omniabarcante de todo, está presente en todas las cosas; éstas han sido causadas por Dios, —el ver de Dios es su crear— el cual es la *forma formarum* que proporciona el ser a las cosas, siendo él su fundamento indistinto. El infinito es invisible por esencia; y el infinito es visible como es visible la creación, puesto que lo creado solamente existe en tanto en cuanto es visto por Dios, lo cual abre la posibilidad de que el hombre pueda ver a Dios. La invisibilidad de Dios es consecuencia de su infinitud, y su visibilidad es consecuencia de la inmanencia de la visión de Dios en el hombre, a quien acompaña siempre como el ver de todos los que ven con cualquier modo de visión, ya que Dios es el rostro de los rostros.

75. ÁLVAREZ-GÓMEZ, M., *o. c.*, *passim*.

"En todos los rostros aparece el rostro de los rostros velada y enigmáticamente. Pero no se revela mientras no se penetre, por encima de todos los rostros, en un cierto secreto y oculto silencio donde no hay nada de ciencia ni de concepto de un rostro. Esta oscuridad, niebla, tiniebla o ignorancia en la que penetra quien busca tu rostro cuando traspasa toda ciencia y concepto, es la que por debajo de la cual no puede ser encontrado más que de modo velado"[76]. La visión de Dios acontece en la tiniebla, donde el *Deus absconditus* se oculta a los ojos de los sabios[77]. No estará de más subrayar que la tiniebla de la que habla Nicolás de Cusa es la que se produce por el exceso de una luz cegadora, y no una tiniebla entendida como oscuridad negativa o privativa[78]. La luz inaccesible es impenetrable por exceso de luz; ese exceso es el que produce que para el hombre se convierta en una oscuridad impenetrable, una

76. VD., VI.

77. Cfr. *De Possest*, 74, p. 87 de mi edición ya citada. Se trata, como es sabido, de un tema recurrente en la Patrística. A título de ejemplo, vid. estos textos de GREGORIO DE NISA, en su *Sobre la vida de Moisés*, Introducción, Traducción y notas de L. F. MATEO-SECO, Madrid 1993, nº 163, p. 171 ss: "Abandonando todo lo que es visible, no sólo todo lo que cae bajo el campo de la sensibilidad, sino también todo cuanto la inteligencia parece ver, marcha siempre hacia lo que está más adentro, hasta que penetra, con el trabajo intenso de la inteligencia, en lo invisible e incomprehensible, y allí ve a Dios. En esto consiste el verdadero conocimiento de lo que buscamos, en ver el no ver, pues lo que buscamos trasciende todo conocimiento, totalmente circundado por la incomprehensibilidad como por una tiniebla". Cfr. también de la misma edición, nº 164-169, pp. 171 ss.

78. Cfr. este texto de VD., VI: "Oportet igitur omnem visibilem lucem transilire. Qui igitur transilire debet omnem lucem, necesse est quod id, quod subintrat, careat visibile luce; et ita est oculo tenebra. Et cum est in tenebra illa, quae est caligo, tunc, si scit se in caligine esse, scit se ad faciem solis accessisse. Oritur enim ex excellentia lucis solis illa caligo in oculo. Quanto igitur scit caliginem maiorem, tanto verius attingit in caligine invisibilem lucem".

sacrosanta oscuridad[79]. Y respecto del "cierto secreto y oculto silencio" no se trata de un silencio puramente contemplativo, sino aquel silencio que se produce al estrellarse todos nuestros conceptos contra el *topos* de la *coincidentia oppositorum*, pero ese silencio —por así decirlo— al rebotar en la luz inaccesible produce nuevos modos de hablar acerca del Absoluto. Hay en Nicolás de Cusa una constante reiteración del discurso especulativo sobre el Absoluto inefable.

La condición para entrar en la adecuada visión del Dios invisible es penetrar en el propio ser. Nicolás de Cusa subraya que la inmanencia del Absoluto no lleva consigo la supresión del ser propio de lo creado; más todavía, el hombre puede ver a Dios en la medida en que alcanza, adquiere o conquista su propio ser. Para concebir el rostro o la mirada de Dios, que trasciende todos los rostros y miradas y todos los conceptos que pueden formarse de todos los rostros, y todas la miradas[80] y que —como hemos señalado— se identifica con el ser de Dios, es preciso que el hombre se posea a sí mismo. Conquistar y profundizar en el ser propio es el único modo de acceder al Dios inaccesible; ese intento está mediado por la libertad, por la decisión de aprehenderse y ser uno mismo. "Nadie puede acceder a ti, porque eres inaccesible. Por tanto, nadie te aprehenderá si tú no te le das... ¿Hay algo más absurdo que pedirte que te me des, tú que eres todo en todos?... Y cuando descanso así en el silencio de la contemplación, Tú, Señor, me respondes diciendo en lo más íntimo de mi corazón: Sé tú mismo y yo seré tuyo ... Has

79. Cfr. STALMACH, J., *Auspicios del moderno filosofar en el pensamiento cusánico*, en *Folia humanistica*, t. II, nº 23, nov. 1964, p. 972.

80. Cfr. VD., *ibid*.

puesto en mi libertad que, si yo lo quiero, yo sea yo mismo... Pero como has establecido esto en mi libertad, no me coartas, sino que esperas que yo escoja ser yo mismo. Por tanto, de mí depende y no de ti”[81].

Las anteriores afirmaciones no llevan consigo un relativismo o un antropocentrismo; comportarían antropocentrismo si cupiera la consideración de que el infinito es algo adyacente, y por tanto cupiera su sustitución o eliminación. Contra Schulz, me parece que debe señalarse que Nicolás de Cusa no considera autofundada a la subjetividad finita, de modo que el infinito cambiase a tenor de mi subjetividad, o dicho de otro modo, el Absoluto no está en el poder de la subjetividad finita.[82] No se trata aquí, a mi parecer, de una entronización humana en detrimento del Absoluto, porque éste sigue siendo el fundamento del ser creado, y el ser creado existe solamente —indesvinculado e indesvinculable— en el infinito, al que el hombre no puede aferrar. El conocimiento o la visión de Dios solamente se produce por el libre intento de conocerse a sí mismo. “A Dios no nos es dado conocerle sino en cuanto que nos conocemos a nosotros mismos. En ese autoconocimiento no se puede llegar a un límite por cuanto éste es la infinitud. Se trata pues de adentrarnos más y más en ese conocimiento propio que nos hace ver que somos únicamente como movimiento hacia la trascendencia”[83]. El punto de partida para acceder al Dios

---

81. VD., VII. Sobre el concepto de libertad, aplicado al tema que nos ocupa, cfr., entre la bibliografía reciente, KREMER, K., *Gottes vorsehung und die Menschliche Freiheit*, en *Das sehen Gottes nach Nikolaus von Kues*, cit., pp. 227-261.

82. Cfr. BEIERWALTES, W., *Visio absoluta*, en *Identitá*..., cit., nota 114, pp. 206-207.

83. ÁLVAREZ GÓMEZ, M., *Añoranza y conocimiento de Dios en la obra de Nicolás de Cusa*, en *Wahrheit und Verkündigung. Michael*

inaccesible está radicado en el incesante intento de conocerse a sí mismo, y únicamente cuando el hombre se conoce a sí mismo, conoce a Dios, porque el conocimiento humano es un ver y discurrir en Dios mismo, discurrir y ver que consiste precisamente en verse como semejanza del Absoluto[84]. De ahí resulta que el contenido de la estricta inasequibilidad del Dios infinito no consiste en un esfuerzo baldío y en sí mismo desmoralizador, una empresa prometeica constantemente reiterada, y de modo exasperado, que no tendría una meta, un final, siempre intentado y jamás conseguido. La perspectiva en la que se sitúa Nicolás de Cusa estriba en que el Dios siempre buscado debe buscarse precisamente en esa inasequibilidad. Profundizar en la docta ignorancia es la premisa, el subsuelo para cimentar un adecuado conocimiento del Absoluto inalcanzable. No existe un tipo de conocimiento más alto que el que proporciona la docta ignorancia. El único modo de intentar aferrar al incomprehensible Absoluto es incomprehensiblemente; de ahí que cuanto más se percate el hombre que no puede comprehender a Dios más que incomprehensiblemente, más sapiente será su saber[85]. En su obra *De Possest*, Nicolás de Cusa sugiere que todo lo que pueda decirse del Absoluto y todos los nombres que puedan atribuirse a Dios debe cimentarse en la fundamental premisa de que lo que se pretende es de algún modo

---

Schmaus zum 70 geburstag. Herausgegeben von L. Scheffczyk, W. Dettloff und R. Heinzmann, Verlag F. Schöningh, München-Paderborn-Wien, 1967, Band 1, p. 675.

84. "Intellectus se cognoscit quando se in ipso Deo, uti est, intuetur, hoc autem tunc est quando Deus in ipso est ipse. Nihil igitur aliud est omnia cognoscere, quam se similitudinem Dei videre". *De filiatione Dei*, VI.

85. Cfr. *De venatione sapientiae*, 12.

mostrar la divina incomprehensibilidad poniendo de manifiesto la sobreeminencia[86].

Pero ya sabemos que el Principio supertranscendente, el infinito que está infinitamente más allá de todo lo finito, al mismo tiempo, en virtud de su infinitud, *complica* todas las cosas. La trascendencia es una trascendencia *en* la inmanencia; no existe, ciertamente, identidad de creador y criatura, pero tampoco distinción, puesto que lo creado está complicado en el infinito creador: Dios acompaña siempre al hombre en su ver. Eso quiere decir que la trascendencia no es lejanía, sino cercanía. El Absoluto no es absoluto en el sentido en que habitualmente se entiende, como un ser situado más allá, en la lejanía, sino que está *incluido* en el hombre como su ver, fundamentando su ver, como el presupuesto ineludible de todo conocer humano. El Absoluto, infinito y separado, no está más allá del hombre, sino en un acá que es cercanía, o si se prefiere es un más allá *en* el acá. El Absoluto por su trascendencia y separación parece estar lejos; pero "¿cuál es la esencia de esta lejanía? ¿Por qué impulsa siempre a nuevas búsquedas? Nosotros conocemos ya la respuesta: Dios está lejos *porque* El es el cercano. Para decirlo nuevamente: Dios está *cerca*, El es el ver uno y único que va siempre en mi ver y lo rige, y, sin embargo, está *lejos* porque yo jamás puedo verlo *como el medio* en el cual y por el cual veo"[87].

Quien mira a Dios se ve a sí mismo en Dios, puesto que su ser es un ser en Dios y dado por el Absoluto[88].

---

86. Cfr. *De Possest*, 56, en mi edición citada, p. 76.

87. SCHULZ, W., *o. c.*, p. 23.

88. "Quando igitur tu, Deus meus, occurris mihi quasi prima materia formabilis, quia recipis formam cuiuslibet te intuentis, tunc me elevas, ut videam, quomodo intuens te non dat tibi formam, sed in te intuetur se, quia a te recipit id quod est". VD., XV. Mariano

Dios, forma de las formas, es como el espejo vivo de la eternidad, dice Nicolás de Cusa. Y "cuando alguien mira en este espejo, ve su propia forma en la forma de las formas, que es el espejo. Y considera que la forma que ve en ese espejo es la figura de su propia forma, porque así sucede en un espejo material pulimentado; sin embargo, es verdadero lo contrario, porque lo que ve en el espejo de eternidad no es la imagen sino la verdad, de la que el mismo espectador es la imagen"[89].

Lo relevante en el texto ahora citado es subrayar que aunque lo que parezca en la visión humana es que Dios se manifiesta como la sombra que sigue a la movilidad del que ve, lo verdadero es lo contrario: lo que parece sombra es la verdad; por eso, el hombre es imagen de Dios y no viceversa[90]. La verdad comparece como sombra de todo hombre, que se desplaza; la sombra no se desvincula nunca del que camina; pero —como señala Schulz—

ÁLVAREZ-GÓMEZ ha escito a este propósito lo siguiente: "A Dios le buscamos en su propia luz que por no poder nunca ser vista tampoco puede presentársenos como meta aprehensible, sino que nos deja siempre en camino. Es revelador que el Cusano suscriba la etimología de *theos* como *visio* y como *cursus*. Especular sobre Dios es estar siempre en curso hacia él. Sólo en este estar siempre en curso se presenta Dios como la quietud del espíritu. Ese es el sentido del discurso. No un discurrir racional, un paso de una realidad a otra distinta para llegar a una realidad suprema, distinta de todas ellas, sino un ser y moverse, un discurrir en esta misma realidad absoluta". *Añoranza y conocimiento de Dios en la obra de Nicolás de Cusa*, cit., p. 684.

89. VD., *ibid*.

90. "O Deus omni menti admirandus, videris aliquando, quasi sis umbra, qui es lux. Nam dum video, quomodo ad mutationem meam videtur visus eiconae tuae mutatus et facies tua videtur mutata, quia ego mutatus, occurris mihi quasi sis umbra, quae sequitur mutationem ambulantis; sed quia ego sum viva umbra et tu veritas, iudico ex mutatione umbrae veritatem mutatam. Es igitur, Deus meus, sic umbra quod veritas. Sic es imago mea et cuiuslibet quod exemplar". VD., *ibid*.

"el que Dios vaya conmigo en cuanto sombra se funda en que yo soy la imagen visible de la verdadera imagen originaria"[91]. A mi juicio, debe afirmarse paladinamente que, para Nicolás de Cusa, Dios no es nunca un Absoluto proyectado por el hombre, un correlato humano, sino —como ya he reiterado— el infinito, del que el hombre recibe su ser y es más presente al hombre que éste a sí mismo. Esa inmanencia del Absoluto juega el papel de la inmediatez, de la cercanía, de lo indistinto del hombre; y al mismo tiempo, Dios es trascendente por infinito, porque el hombre nunca puede llegar a conocer a Dios, nunca puede hacer objeto de conocimiento al que de suyo es incognoscible; si fuera cognoscible no sería infinito: la única forma que tendríamos para concebir a Dios sería concebir la misma concebibilidad, y eso es imposible: el Absoluto está más allá de todo concepto[92], no cabe definirlo; si se le define, se le pone límites, y deja de ser infinito: el Absoluto es la definición de sí mismo[93], anterior a toda definición, previo a la diferencia entre la definición y lo definido.

Sis tu tuus, et ego ero tuus, vimos señalar más atrás a Nicolás de Cusa para expresar el presupuesto fundamental del conocimiento humano del Dios que ve; la profundización en el ser propio, en el propio conocimiento es determinante ineludible para que el hombre pueda ponerse

---

91. SCHULZ, W., *o. c.*, p. 22. Sobre el tema de la imagen y la verdad en Nicolás de Cusa, cfr. entre otros, HEROLD, N., *Bild der Wahrheit - Wahrheit des Bildes: Zur Deutung des 'Blicks aus dem Bild' in der cusanischen Schrift De visione Dei*, en V. GERHARD y N. HEROLD, *Wahrheit und Begrundung*, Konigshausen 1985, pp. 71-98; también cfr. W. DUPRE, *Das Bild und die Wahrheit*, en *Das sehen Gottes nach Nikolaus von Kues*, cit., pp. 125-166.

92. Cfr. *De Possest*, 41.

93. Cfr. *De venatione sapientiae*, 14.

en camino para acceder al Dios inaccesible. A propósito de las ideas de verdad e imagen antes señaladas, Nicolás de Cusa explaya la misma doctrina: "Mi rostro es verdadero rostro, porque tú, que eres la verdad, me lo has dado. Y mi rostro es también imagen, porque no es la misma verdad sino una imagen de la verdad absoluta. Complico, por tanto, en mi modo de concebir, la verdad y la imagen de mi rostro, y veo que en él coincide la imagen con la verdad del rostro, hasta tal punto que cuando más imagen más verdadera es"[94]. Y lo mismo que se ha señalado del ser del conocimiento y de la semejanza, debe decirse también del amor: "amamos lo que participa y acompaña nuestro ser; y abrazamos nuestra semejanza, porque nos representamos en la imagen en la que nosotros mismos nos amamos"[95].

El conocimiento del Dios desconocido —como ya se dijo— tiene su asiento en la ininteligibilidad del infinito. Pero esa ininteligibilidad no es una insuficiencia, sino precisamente el fundamento de la inasequible asequibilidad del Absoluto; ese es el *topos* en el que el Absoluto comienza a manifestarse. La incomprehensibilidad de lo incomprensible, cuando más infinita se presenta es una

94. VD., XV.

95. *Ibid*. No puede olvidarse que esa inmanencia del amor, paralela a la del conocimiento, debe conjugarse también con la trascendencia del amor absoluto; en *Idiota de Sapientia I*, señala Nicolás de Cusa que la más gozosa de las consideraciones para el amante es comprender la incomprehensible amabilidad del amado; si el amado le resultase comprensible, su gozo no sería perdurable. Es mucho mayor el gozo del que ama cuando se percata que la amabilidad del amado es completamente inconmensurable, interminable e inconcebible. Entender de alguna manera y sin embargo no entender *precisamente* es —dice el Cusano— la más gozosa tangibilidad de lo intangible, la más dulce docta ignorancia. Cfr. mi edición de N. de Cusa, *Diálogos del idiot*a, ahora en 3ª edición —junto con *El Possest y la cumbre de la teoría*, Col. de Pensamiento medieval y renacentista, Eunsa, Pamplona 2001.

sacratísima ignorancia; de otro modo el Absoluto sería mensurable, medible por el intelecto humano, sería finito[96], no sería Dios.

5. EL DESEO INTELECTUAL DE DIOS

Conocer a Dios como lo inaccesible y como presente escondidamente en nosotros. Si Dios resulta estrictamente inasequible, porque es infinito y por tanto inconmensurable, inabarcable, inextinguible, ¿cómo es que el hombre siempre sigue buscando? Y todavía más según Nicolás de Cusa: ¿por qué cuanto más se reconoce al Absoluto como infinitamente infinito, más y más se busca verle y alcanzarle? En el capítulo XVI del *De visione Dei*, que a mi juicio tiene tanta relevancia como el XIII (en el que, como hemos indicado, se desarrolla más aquilatadamente la doctrina cusánica del infinito), Nicolás de Cusa explaya la doctrina del deseo intelectual de Dios.

En *De Genesi*, el Cusano había escrito que el ser y el desear coinciden[97]. El deseo no es, por así decirlo, un defecto de fábrica del hombre, en el sentido de que la imposibilidad de detener la dinámica de la nostalgia comportaría una frustración completa del hombre. Para el Cusano el deseo intelectual de Dios es precisamente el modo en el que el hombre puede realizar su perfección; las

96. Cfr. VD., XVI. Sobre la doctrina cusánica del deseo intelectual, cfr. VOLKMANN-SCHLUCK, K.-H, *Nicolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, Frankfurt am Main, 1984, pp. 137 ss.

97. “In idem coincidit esse et desiderare”. *De Genesi*, IV.

resonancias agustinianas son también aquí patentes[98]. Como señala en *De Principio*, a Dios se le desea con prioridad a su conocimiento; no nombramos a Dios porque le conozcamos, sino que previamente a todo conocimiento que podamos tener del Absoluto le deseamos[99].

El deseo intelectual es deseo del infinito, y si no fuera lo infinito no sería su objeto adecuado; la dinámica del deseo intelectual no puede aquietarse más que en el infinito, es decir, en aquello que en sí mismo es lo más deseable; precisamente —dice Nicolás— Dios es lo infinito para ser el fin del deseo. El deseo intelectual no se detiene en algo que pueda ser mayor, en algo más deseable; dicho de otro modo, Dios no está al final de la cadena de objetos progresivamente más deseables, sino que el ápice del deseo está fuera de la serie de los deseos finitos. El deseo intelectual humano se articula solamente con el infinito porque de suyo el deseo es irrefrenable[100]. Y como

98. Cfr. p. e. VD., VIII: "Mi corazón no logra descansar, Señor, porque tu amor lo ha inflamado con un deseo tal que solamente en ti puede descansar".

99. "Neque ipsum Deum unum ut cognitum nominamus, sed quia ante omnem cognitionem unum est desiderabile. Non est igitur Dei comprehensio quasi cognoscibilium, quibus cognitis nomina imponuntur, sed intellectus incognitum desiderans et comprehendere non potens ponit denominationem unius divinando aliqualiter hypostasim eius ex indeficienti omnium unius desiderio...". *De Principio*, 27.

100. "Vis comprehendi possesione mea et manere incomprehensibilis et infinitus, quia es thesaurus deliciarum, quarum nullus potest finem appetere. Quomodo appetitus posset appetere non esse? Sive enim appetat esse sive appetat non esse voluntas, ipse appetitus quiescere nequit, sed fertur in infinitum. Descendis, Domine, ut comprehendaris, et manes innumerabilis et infinitus. Et nisi maneres infinitus, non esses finis desiderii. Es igitur infinitus, ut sis finis omnis desiderii. Desiderium enim intellectuale non fertur in id quod potest esse maius et desiderabilius, sed in id, quod non potest maius esse nec desiderabilius. Omne autem citra infinitum potest esse maius. Finis igitur desiderii est infinitus". VD., XVI.

la infinitud está presente en todo lo finito, el deseo intelectual humano desea la infinitud en todo deseo, pero —debe recalcarse de nuevo— la ciencia humana de la infinitud solamente se empieza a alcanzar cuando se comprende que es incomprehensible; el Absoluto, al que tiende el deseo intelectual, se vuelve más comprensible cuando el hombre comprende que Dios es más incomprehensible; ese es el modo en que más se alcanza a Dios, porque se alcanza más el fin del deseo[101]. Alvarez-Gómez ha explicado la trama de esta doctrina de Nicolás de Cusa con las siguientes palabras: "Si Dios se caracterizara como un ser más deseable que toda otra realidad no se le desearía en toda apetencia, puesto que representaría un grado más dentro del conjunto de los bienes apetecibles, pero no el bien absoluto... De ser Dios lo *maximum desiderabile* quedaría definido en función de la capacidad del hombre, se agotaría en ser conocido y apetecido por la naturaleza intelectual... Sólo lo deseable en sí y para sí, por encima de toda comparación posible con lo finito, puede ser a la vez lo máximo deseable para el hombre, lo único que puede dar razón del *desiderium intellectuale* en cuanto tal"[102].

---

101. Cfr. VD., *ibid*. También aquí las resonancias de GREGORIO DE NISA son patentes; cfr. este texto de su *Sobre la vida de Moisés*, ed. cit., nº 239, p. 207: "Esto es ver realmente a Dios: no encontrar jamás la saciedad del deseo. Es totalmente inevitable que quien ve se inflame en deseos de ver aún más precisamente a causa de aquellas cosas que es posible ver. Y de esta forma ningún límite interrumpirá el progreso en la ascensión hacia Dios, por no haber límite en la Belleza, ni ser interrumpido por ninguna hartura en el aumento del deseo hacia la Belleza".

102. ÁLVAREZ GÓMEZ, M.: *Añoranza y conocimiento de Dios en la obra de Nicolás de Cusa*, cit. pp. 665-666. Me permito subrayar que ese trabajo es un modelo de investigación especulativa sobre Nicolás de Cusa.

El infinito incomprehensible, como deseable en sí y no por referencia a lo finito, es el objeto del deseo intelectual[103]. La cúspide de la visión intelectual está fundamentada y guiada por el deseo de conocer a Dios. Pero ese deseo intelectual, constantemente reiterado, irrequieto, es un incesante tender hacia el conocimiento del infinito, intentando captar la presencia del Absoluto en lo finito, presencia que, como se advirtió más atrás, está escondida, pero no es una presencia vaporosa, fantasmal o indeterminada, sino la presencia misma del Absoluto mismo, que es *Non-Aliud* de lo finito. "Mi deseo, en el que tú resplandeces, me guía hacia ti, pues rechaza todo lo que es finito y comprehensible; en estas cosas no puede aquietarse, ya que es guiado por ti mismo hacia ti... El deseo es guiado por el principio eterno, de quien obtiene el hecho mismo de ser deseo, hacia el fin sin fin; y éste es infinito"[104]. Es el mismo Absoluto infinito e incomprehensible quien guía al hombre hacia el Absoluto infinito e incomprehensible[105]. Dios proporciona el deseo de conocer al Absoluto, y solamente cuando se desea a Dios puede decirse que se le conoce[106]. Ese *desiderium* no es un ape-

103. Cfr. este texto de *De venatione sapientiae*, 12: "Mira res: intellectus scire desiderat, non tamen hoc naturale desiderium eius ad sciendum quidditatem Dei sui est sibi conatum, sed ad sciendum Deum suum tam magnum quod magnitudinis eius nullus est finis; hinc omni conceptu et scibile maiorem. Non enim contentaretur de seipso intellectus, si similitudo foret tam parvi et imperfecti creatoris qui maior esse posset et perfectior".

104. VD., *ibid*.

105. "Ducor per te ad incomprehensibilem et infinitum". VD., XVI.

106. "El conocimiento de Dios se verifica únicamente como una reflexión sobre el deseo de conocerle en cuanto que esta reflexión al recaer sobre el deseo recae simultáneamente sobre lo deseado". ÁLVAREZ GÓMEZ, M.: art. cit., p. 657.

tito o una tendencia, sino que es intelectual; y el *desiderium intellectuale* versa sobre lo que es más íntimo a nosotros que nosotros mismos, el infinito, en el que estamos enraizados. "En virtud de la implicación de conocimiento y deseo, la luz de Dios, como presupuesto de toda búsqueda, no nos es ajena... En el hacer valer la realidad absoluta del Absoluto en sí y por sí se pone de manifiesto la radicación y centración del hombre en Dios. El hombre está centrado en sí mismo y no puede apetecer otro ser distinto del suyo precisamente porque está centrado en Dios. Lejos de tratarse de un antropocentrismo, tenemos que sólo en este conocer y amar al Absoluto como realidad absoluta nos podemos conocer y amar a nosotros mismos, y esto por una necesidad ineludible. Nos conocemos en virtud de que la inteligencia absoluta nos es y nos conoce en sí misma"[107]. La nostalgia de Dios sólo se sacia con el conocimiento de lo que se sabe que es insaciable, lo que es infinito, lo inteligible que se sabe que es hasta tal punto inteligible que nunca puede ser entendido plenamente. Y así se ve a Dios en un cierto rapto mental[108], en la cima de la contemplación, de la visión intelectual, que está fundamentada y movida por el deseo o la nostalgia[109].

---

107. ÁLVAREZ GÓMEZ, M., art. cit., p. 684.

108. Cfr. VD., XVI.

109. Vid. estos textos del *De apice theoriae*, en mi edición y traducción de esa obra, *Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria*, nº 9, Pamplona, 1993, pp. 61-63: "Si la mente no pudiese ver desde lejos la meta de su reposo, del deseo, de su alegría y felicidad ¿cómo podría correr para comprehenderla?". "La mente no se sacia a menos que comprehenda aquello mejor que lo cual no puede existir nada... Por tanto, tú ves correctamente que sólo el poder mismo (*Posse ipsum*), este 'qué' que toda mente busca, es el principio del deseo de la mente... y es el fin del mismo deseo de la mente, puesto que más allá del *Posse ipsum* nada puede desearse". "Todo (está) ordenado a esto, a saber, que la mente pueda correr hacia el poder mismo, al que se ve desde lejos y comprehenda lo incomprehensible

6. APRECIACIONES CRÍTICAS

Diversas apreciaciones críticas podrían hacerse al planteamiento y desarrollo de la doctrina de Nicolás de Cusa, que he intentado explayar en las páginas anteriores. Sostengo que Nicolás de Cusa quizá sea uno de los pocos pensadores esenciales (en el sentido de la conocida formulación y significado con que Heidegger utiliza esa expresión) que ha habido en la historia. Considero que, tras lo señalado, el Cusano no debe comprenderse como un jalón en el estadio del pensamiento que derivará hacia el idealismo absoluto. Nicolás de Cusa no pensó hegelianamente; baste subrayar que el Absoluto no es asumido por el hombre, sino que es el insondable fundamento del hombre[110]; ya fue aludido también que debe excluirse radicalmente la acusación de panteismo como si éste fuera el resultado de su peculiar articulación de la inmanencia y trascendencia de Dios que ofrece Nicolás de Cusa.

Desde la estricta óptica metafísica, me parece que el núcleo de la crítica al Cusano estriba en el —a mi juicio— incorrecto modo de explicación del acoplamiento de lo finito y lo infinito. Por una parte, es patente que el Infinito no está en entredicho; en todo caso, quien podría estar en entredicho es lo finito, en cuanto a su propia consistencia ontológica, por cuanto éste es inmanente al ser de Dios; si

---

del mejor modo que pueda... el *Posse ipsum*... es el único que puede saciar el deseo de la mente".

110. Schulz reconoce paladinamente esto, tras insistir en la esencial diferencia del Dios de Nicolás de Cusa con el concepto medieval-escolástico del Absoluto; cfr. p. 21 de su obra, ya citada, *El Dios de la metafísica moderna*: "El Dios desustancializado queda incluido en el movimiento del hombre, pero —y esto es lo decisivo— no es 'a-sumido' en este movimiento sino que permanece como su fundamento esencial 'in-asumible'".

el ser de lo finito es un ser en el infinito y éste es indistinto de lo finito, no se ve, a mi juicio, cómo pueda ser *propio* y autónomo un ser que, en cuanto creado, es de una vez por todas un ser en el Absoluto. Ciertamente, las relaciones de distinción entre el ver absoluto creador y la visión creada, o si se prefiere entre el infinito y lo finito, no pueden ser explicadas por la doctrina de la alteridad absoluta, tema al que por cierto el cardenal dedica el capítulo XIV entero del *De visione Dei*[111]. Por un lado, la alteridad no puede darse en Dios, porque al ser infinito no hay ningún otro: "Todas las cosas, en ti, no son distintas de ti"[112]; por ello, también puede decirse —lo mismo que se señaló a propósito de la contradicción y de la oposición— que la alteridad está en el Absoluto sin alteridad, pues la infinitud es la simplicidad absoluta[113]; la alteridad, que no se da en el Absoluto, tampoco hace que un finito se distinga de otro finito, aunque uno no sea el otro. La alteridad propiamente no es algo, no puede ser principio de ser, puesto que se dice a partir del no ser y procede del no ser[114]; por ello dirá el Cusano en *De ludo globi* que Dios crea todo menos la alteridad[115]. Para Nicolás de Cusa —aunque es un tema que aquí no puedo desarrollar— la alteridad es fruto de un

111. Capítulo que el Cusano titula: Dios complica todas las cosas sin alteridad.

112. VD., XIV.

113. Cfr. *ibid*.

114. "Non est autem principium essendi alteritas. Alteritas enim dicitur a non esse. Quod enim unum non est aliud, hinc dicitur alterum. Alteritas igitur non potest esse principium essendi, quia dicitur a non esse, neque habet principium essendi, cum sit a non esse. Non est igitur alteritas aliquid". VD., XIV.

115. Cfr. *De ludo globi*, II.

no-ser relativo, ese no-ser relativo que estriba en que una cosa no es otra[116].

El *De visione Dei* señala que lo finito se distingue del infinito porque no es infinito, y lo mismo debe decirse de la distinción de las cosas finitas entre sí: "La causa de que el cielo no sea la tierra se debe a que el cielo no es la misma infinitud, que abarca a todo ser"[117]. El ser de Dios es, absolutamente, el ser de la infinitud respecto a todas las cosas que son, la forma absoluta del ser de todas las formas contraidas, por lo que si lo finito se desgajase de lo infinito, dejaría de ser, al estar separado de todo ser[118]. La distinción se produce, pues en el infinito mismo; lo finito es distinto del infinito en el interior del mismo y único infinito; el ser de la criatura es idéntico al ser del creador infinito, y su distinción consiste en que el ser de la criatura es contraido y finito[119]. De ese modo lo que se está sosteniendo es que no hay más ser que el del infinito, dado infinitamente o finitamente, eterna o temporalmente[120], o que el ser es Dios. *Tolle Deum a creatura et remanet nihil*, decía el Cusano ya en *La docta ignorancia*[121],

116. Para otras precisiones sobre este tema, cfr. *Contingentia and alteritas in Cusa's Metaphysics*, en *American Catholic Philosophical Quarterly*, LXIV (1990), pp. 55-71.

117. VD., *ibid*; cfr. el desarrollo de todo el capítulo.

118. Cfr. VD., *ibid*.

119. Cfr. BONNETI, A.: *La ricerca metafisica nel pensiero di Nicolò Cusano*, Brescia 1973, p. 121.

120. Cfr. este texto del *De dato Patris luminum*: "Videtur igitur quod idem sit Deus et creatura, secundum modum dati creatura. Non erit igitur nisi unum, quod secundum modi diversitatem varia sortitur nomina. Erit igitur id ipsum aeternum secundum modum datoris et temporale secundum modum dati, eritque id ipsum factor et factum".

121. *De Docta ignorantia*, II, 3. Cfr. también estos textos de la misma obra: "Si consideras res sine eo (Dios) ita nihil sunt, sicut numerus sine unitate"... (II, 2); "Si consideras ipsum (Dios) ut est in rebus, res aliquid esse, in quo ipse est, consideras; et in hoc erras... quo-

o *suprimido el infinito no queda nada,* como ya indicamos, en el *De visione Dei*. La única explicación plausible, de esas afirmaciones es la identificación sin residuos del ser y de Dios, como ya señalara Wackerzapp[122].

Pero debe señalarse que lo finito también es: *es* finito, posee *ser* creado. No se trata ya solamente de que el infinito sea independiente de lo finito, sino también de que lo finito es positivamente existente, con ser propio, autónomo, exclusivo. Dios no crea *ex se* su propio ser; el ser de lo creado no es *diferencia* de la Identidad pura en que consiste el Absoluto: es *diferente;* precisamente por eso mantener una correcta teoría de la participación lleva consigo automáticamente el sostener que el ser creado o finito no es puro ser, sino que está afectado de esencia; la participación comporta la distinción real de esencia y ser. Pero lo finito, estructurado de esencia y ser por ser participado, hace que *sea* y por ello vinculado al Imparticipado. De ahí que no quepa una *reditio* presuntamente completa de lo finito al Infinito porque se daría un retorno de Dios a Dios, como la lectura de algunos textos del Cusano parecen sugerir, sino que la subjetividad finita por estar fundada, no puede cumplir una absoluta *reditio.*

Por otra parte, la creación de ser es implantación de ser en la realidad, teniendo en cuenta que el ser infinito no es una *virtus fluens* emanada o procedente de Dios (el Absoluto no se pone fuera de sí al crear) como si

---

niam esse rei non est aliud ut est diversa res, sed eius esse est abesse" (II, 3). Cfr., para una ulterior explicitación del tema, BONETTI, A.: *La filosofia dell'unità nel pensiero di Nicolò Cusano,* en *L'uno e i molti,* Milán 1990, pp. 299 ss. He tomado las últimas referencias textuales del Cusano de ese trabajo de Bonetti.

122. WACKERZAPP, H.: *Der einfluss Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues,* Munster 1962, p. 67. BONETTI, A.: *ibid.*, me ha hecho reparar en esa idea

transitase a lo finito. La Identidad pura no *se refiere a* la creación, por cuanto Dios es independiente de lo creado; es precisamente al revés: lo finito *es* porque es creado. El infinito creador no se determina por lo finito: la independencia de Dios es radical y subsiste siempre; de otro modo, concebirlo en función de lo finito, aunque sea de modo determinado, es destrozar su infinitud. El Absoluto creador es el Ser, que —sin autodespliegue— hace ser a lo finito; al crear, crea el ser de las cosas finitas, implanta en la realidad a lo finito. Lo finito no es un *Deus creatus*, un *Deus ocassionatus*, como en alguna ocasión lo denominó Nicolás de Cusa[123]. Y no puede serlo porque el ser creador y el ser de la criatura no son el mismo ser, no coinciden. No se identifican, porque el ser de la criatura, precisamente por ser creado, se distingue de su esencia propia, y en cambio el ser del creador es puro e irrecepto. El *esse* del Absoluto es idéntico consigo mismo; el *esse* finito es de suyo, en cuanto creado, inidéntico, por cuanto por el mero hecho de ser creado, está ya constitutivamente afectado o recibido en una esencia. Sólo la doctrina de la distinción real *esse-essentia*, adecuadamente profundizada, proporciona —a mi juicio— una explicación metafísica aquilatada de las relaciones entre finito e infinito. Omitiendo esa doctrina de la distinción real, Nicolás de Cusa no pudo darnos una explicación plausible de la articulación de la inmanencia y la trascendencia del Absoluto en lo creado, aunque su intento —como ya dije— es brillante, y su metafísica es una de las grandes cumbres especulativas que ha habido en la historia.

123. Cfr. *De docta ignorantia*, II, 2.

EDICIONES UTILIZADAS

A diferencia de las versiones anteriores he utilizado, y en su caso por tanto revisado, para la traducción la reciente edición crítica de la Academia de Heidelberg: *Nicolai de Cusa, Opera omnia, iussu et auctoritate Accademiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, volumen VI: De visione Dei, edidit Adelaida Dorothea Riemann*, Hamburgo, ed. F. Meiner, 2000.

He tenido en cuenta también las siguientes ediciones de esa obra:

1. *Nikolaus von Kues Werke. Neuausgabe des Strassburger Drucks von 1488*. Herausgegeben von P. WILPERT, Ed. Walter de Gruyter, Berlín 1967, vol. I, pp. 292-338.
2. *Nicolai Cusae Cardinalis Opera ex officiis Ascensiana*, I., Ed. Minerva, Frankfurt 1962 (reimpresión de la edición de París de 1514).
3. *Nikolaus von Kues. Philosophisch-theologische Schriften.* Herausgegeben und eingeführt von L. GABRIEL, Ed. Herder, Viena, vol. III, pp. 94-218 (bilingüe latín-alemán).
4. J. HOPKINS, *Nicholas of Cusa's dialectical mysticism. Text, translation and interpretive study of De visione Dei*, segunda edición, The Arthur J. Banning Press, Minneapolis 1988.

He tenido en cuenta también para la traducción (la primera —que yo sepa— en castellano), las siguientes versiones en otros idiomas, además de las traducciones

inglesa y alemana respectivamente incluidas en las ediciones citadas de HOPKINS y GABRIEL:

1. *La vision de Dieu*, par E. VANSTEENBERGHE, Museum Lessianum, Lovaina 1925.
2. *Le tableau ou la vision de Dieu.* Introduction et traduction par A. MINAZZOLI, Col. La nuit surveillée, Ed. Cerf, París 1986.
3. *Von Gottes sehen*, von E. BOHNENSTAEDT, Ed. Meiner, Leipzig 1944.
4. *Das sehen Gottes*, Deutsche Übersetzung von H. PFEIFFER, Institut für Cusanus-Forschung, Trier 1985.
5. *A visao de Deus*, Traduçao e Introduçao de J. M. ANDRÉ, Fundaçao Calouste Gulbenkian, Lisboa 1988.
6. *The vision of God*, Introd. de E. UNDERHILL y traducción inglesa de E. G. SALTER, Ed. J. M. Dent and Sons, Londres 1928; reeditada por Ungar Pull Co., New York 1978.
7. *La visione di Dio*, en *Opere filosofiche di Nicolò Cusano*. A cura di G. FEDERICI-VESCOVINI, Ed. Utet, Turín 1972, pp. 543-605.
8. *La visione di Dio*, en *Nicolò Cusano. Scritti filosofici*, a cura di G. SANTINELLO, Ed, Zanichelli, Bolonia 1980, pp. 260-379 (ed. bilingüe latín-italiano).

LA VISIÓN DE DIOS

1. TRATADO SOBRE LA VISIÓN DE DIOS PARA EL ABAD Y HERMANOS DE TEGERNSEE

Deseo mostraros ahora, muy queridos hermanos, lo que hace tiempo os había prometido sobre la fácil accesibilidad a la teología mística. Pues considero que vosotros, que sé que estais movidos por un gran amor de Dios, sois dignos de que os revele este tesoro muy precioso y máximamente fecundo; y en primer lugar suplico que me sea concedido el verbo celestial, la Palabra omnipotente, la única que puede revelarse a sí misma, a fin de que pueda yo describiros, de modo accesible a vosotros, las maravillas que se muestran más allá de toda visión sensible, racional e intelectual. Intentaré guiaros, a través de una vía experiencial y del modo más sencillo y llano, dentro de la sacratísima oscuridad; cuando estéis allí, sintiendo que está presente la luz inaccesible, cada uno procurará por sí solo, del modo que Dios se lo conceda, acercarse a ella cada vez más y pregustar entonces, con una suavísima degustación, la cena de la felicidad eterna, a la que somos llamados en la palabra de vida por medio del Evangelio de Cristo siempre bendito.

2 Prefacio

Si pretendo conduciros de modo humano hacia las cosas divinas, es preciso que lo haga a través de una semejanza. Pero entre todas las obras humanas no he encontrado nada más conveniente para nuestro propósito que la imagen de uno que lo ve todo, cuyo rostro ha sido pintado con tal hábil arte pictórico que parece mirar todo lo que le circunda. Se encuentran muchas imágenes de este tenor, espléndidamente pintadas, por ejemplo la del arquero en la plaza de Nuremberg, o la que se encuentra en Bruselas en la preciosísima tabla que está en el Ayuntamiento realizada por el gran pintor Roger, o la de la Verónica en mi capilla de Coblenza, o la del ángel que tiene el blasón de la Iglesia, que está en el castillo de Bresannone, y muchas otras en todas partes. Sin embargo, para que no os falte nada en el ejercicio que supone una semejante imagen sensible, os envío a vuestra bondad una pequeña tabla que he podido adquirir, que representa a uno que todo lo ve, y que llamo ícono de Dios.

3 Colgad ese ícono en cualquier lugar, por ejemplo en la pared que está al norte, poneos alrededor, hermanos, a poca distancia de él, y observadlo; cada uno de vosotros, desde cualquier lugar que lo mire, comprobará que el ícono parece que le mira solamente a él; al hermano situado en el este le parecerá que ese rostro le mira desde el este, al que está en el sur desde el sur, y al que se encuentra en el oeste creerá que lo mira desde el oeste. Os asombrareis, en primer lugar, de cómo sea posible que la imagen mire a la vez a todos y cada uno. Pues la imaginación del que está al este no alcanza a comprender que la mirada del ícono pueda dirigirse a otra distinta dirección, hacia el oeste o al sur. Después, si el hermano que estaba en el este se coloca en el oeste, comprobará que la mirada está fija sobre él en el oeste, del mismo modo a como antes lo estaba en el este. Y puesto que sabe que el ícono está fijo y quieto, se asombrará del cambio de una mirada que es inmutable. Y si, clavando la mirada en el ícono, se desplaza desde el oeste al este, descubrirá que la mirada del ícono no deja de seguirle; y si vuelve desde el oeste al este igualmente la mirada no se aparta de él. Se maravillará de cómo la mirada, a pesar de estar inmóvil, se mueve; y su imaginación no alcanzará a comprender que la mirada se mueva también acompañando a algún otro que se dirige hacia él desde la dirección opuesta. Y cuando, para experimentarlo, hiciese trasladarse a un cofrade, mirando el ícono, desde el este al oeste, al tiempo que él mismo se desplaza desde el oeste al este, y si le preguntase al que se acerca a él si la mirada del ícono se mueve continuamente con él, y se percatase de que la mirada se mueve igualmente en la dirección contraria, deberá creerle; y si no le creyese, no alcanzaría a comprender cómo esto sea posible. Y así, por la manifestación del que habla, llegará a

saber que esa mirada no abandona a todos aquellos que se mueven incluso en direcciones opuestas.

4 Experimentará, por tanto, que el rostro, aun permaneciendo inmóvil, se mueve hacia el este de manera tal que también se mueve al mismo tiempo hacia el oeste, que se mueve hacia el norte de modo tal que también se mueve hacia el sur, que se mueve hacia un sitio de tal manera que también se mueve simultáneamente hacia todos los demás lugares, y así observa a la vez tanto un movimiento particular como todos los demás movimientos. Y mientras se percata de que ese rostro no se aparta de nadie, verá que la mirada se preocupa de cada uno con tanto amor como si fuese el único en experimentar ser visto y no se preocupase de ningún otro, hasta el punto que ni siquiera pueda concebir que la imagen se preocupe de otro que no sea él mismo. Igualmente se dará cuenta de que tiene grandísimo cuidado tanto de la criatura más pequeña como de la más grande y de todo el universo. Apoyado en esta imagen sensible, me propongo, hermanos amadísimos, elevaros a la teología mística, a través de una cierta práctica de devoción*; para ello antepondré tres oportunas consideraciones.

* De las dos lecturas indistintas que propone la edición crítica para la frase anterior, he elegido la más breve (que es, por cierto, la de la ed. crítica que realizó J. Hopkins).

ÍNDICE

CAP. I	La perfección de esta apariencia se verifica en Dios perfectísimo.
CAP. II	La visión absoluta abarca todos los modos de ver.
CAP. III	Todas las cosas que se predican de Dios no difieren realmente.
CAP. IV	La visión de Dios se llama providencia, gracia y vida eterna.
CAP. V	Ver es gustar, buscar, tener misericordia y obrar.
CAP. VI	La visión del rostro de Dios.
CAP. VII	El fruto de la visión facial de Dios y cómo obtenerlo.
CAP. VIII	La visión de Dios es amar, causar, leer y contener en sí todas las cosas.
CAP. IX	La visión de Dios es a la vez universal y particular, y qué camino conduce a la visión de Dios.
CAP. X	A Dios se le ve más allá de la coincidencia de los opuestos, y su ver es su ser.
CAP. XI	Cómo pueda verse en Dios una sucesión sin sucesión.
CAP. XII	Donde el invisible es visto, el increado es creado.
CAP. XIII	Dios es la infinitud absoluta.
CAP. XIV	Dios complica todas las cosas sin alteridad.

CAP. XV La infinitud actual es la unidad en la que la figura es verdad.

CAP. XVI Si Dios no fuese infinito, no sería el fin del deseo.

CAP. XVII Dios puede ser perfectamente visto únicamente como unitrino.

CAP. XVIII Si Dios no fuese trino, no existiría la felicidad.

CAP. XIX Jesús es la unión de Dios y el hombre.

CAP. XX Cómo entender que Jesús es la unión de la naturaleza divina y de la humana.

CAP. XXI Sin Jesús no es posible la felicidad.

CAP. XXII Cómo ve y opera Jesús.

CAP. XXIII Cómo Jesús murió, aun permaneciendo unido a la vida.

CAP. XXIV Jesús es la palabra de vida.

CAP. XXV Jesús es la consumación.

5 Capìtulo I

La perfección de esta apariencia se verifica en Dios perfectísimo

En primer lugar, considero que es preciso presuponer que todo lo que pueda parecer verdadero en la mirada de la imagen de Dios es mucho más verdadero en la verdadera visión de Dios. En efecto, Dios, que es la suma de toda perfección y mayor que lo que se pueda pensar, es llamado 'theos' porque lo ve todo. Por eso, si la mirada pintada en la imagen pudiese aparecer mirando al mismo tiempo todas y cada una de las cosas, pues eso es propio de la perfección de la mirada, no podrá entonces convenir verdaderamente a la verdad menos de lo que conviene aparentemente a la imagen o apariencia. Si en nosotros la vista de uno es más penetrante que la de otro, y uno a duras penas discierne las cosas cercanas y otro en cambio distingue las lejanas, y si uno capta un objeto con dificultad y otro con rapidez, puede afirmarse sin ninguna duda que la vista absoluta, de la que proceden todas las visiones de los que ven, sobrepasa toda la penetración, rapidez y capacidad de todos aquellos que actualmente ven y los que puedan llegar a ver.

6 Si, en efecto, examino la vista abstracta, a la que mentalmente desvinculo de todos los ojos y órganos, y considero que esta vista abstracta, en su propio ser contracto, en cuanto que los que ven lo hacen por la misma vista, está contraída a un tiempo, a unos lugares determinados del mundo, a unos objetos singulares y a otras condiciones semejantes; y considero que la vista abstracta está igual-

mente separada y desvinculada de todas esas condiciones, comprendo perfectamente que no pertenece a la esencia de la vista mirar uno u otro objeto, aunque lo que caracterice a la vista en su ser contraído es que mientras mira un objeto no puede mirar otro o mirar absolutamente todas las cosas. Pero Dios, que es la verdadera vista no contraida, no puede ser inferior a lo que el intelecto puede concebir de una visión abstracta, sino que es incomparablemente una vista más perfecta. Por eso, la apariencia de la vista del ícono no puede aproximarse a la suprema excelencia de la visión absoluta tanto como el concepto. No se debe, por tanto, dudar que lo que aparece en aquella imagen se encuentra de modo eminente en la visión absoluta.

7 Capítulo II

La visión absoluta abarca todos los modos de ver

Después de esto, considera que, en los seres que ven, la vista varía a tenor de la diferencia de su limitación. Nuestra vista está mediatizada por las afecciones del cuerpo y del espíritu. Por eso uno ve ahora con amor y alegría, después con dolor y rabia; ve como un niño, después como adulto, y por fin de viejo débilmente. Pero la visión desligada de toda limitación abarca simultáneamente y a la vez todos y cada uno de los modos de ver, siendo ella como la adecuadísima medida y el verdadero modelo de toda visión; sin la visión absoluta no puede existir una visión limitada. Aquella abarca en sí misma todos los mo-

dos de ver, a todos y cada uno, y permanece completamente exenta de todo cambio. En la vista absoluta están de manera no limitada todos los modos de las limitaciones del ver. Toda contracción del ver está en el ver absoluto, ya que la visión absoluta es la contracción de las contracciones; una tal contracción es incontraíble. Por tanto, la limitación simplicísima coincide con el Absoluto. Sin contracción nada hay contraído. De este modo, la visión absoluta está presente en toda vista, puesto que toda visión contraida existe por ella y sin ella no puede existir en absoluto.

8

Capítulo III

Todas las cosas que se predican de Dios no difieren realmente

En consecuencia, considera que, debido a la suprema simplicidad de Dios, todas las cosas que se predican de El no pueden ser diferentes realmente, aunque por tal o cual razón nosotros atribuyamos a Dios tal o cual nombre. Dios, por ser la razón absoluta de todas las razones susceptibles de ser formadas, envuelve en sí las razones de todas las cosas. Por eso, aunque atribuyamos a Dios la vista, el oído, el gusto, el olor, el tacto, el sentido, la razón, el intelecto y otras cosas semejantes, según las diferentes razones del significado de cada nombre, sin embargo en él el ver no es diverso del oir, del gustar, del oler, del tocar, del sentir y del entender. Y por eso se dice que toda la teología

es circular, ya que lo que se afirma de uno de los atributos se dice también de otro; y el tener de Dios es su ser, y su moverse es permanecer quieto, y su correr es descansar; y lo mismo debe decirse de todos los demás atributos. Si le atribuimos por una razón el moverse, y por otra el permanecer quieto, como él es la razón absoluta, en la que toda alteridad es unidad y toda diversidad es identidad, no puede existir en Dios una diversidad de razones, pues esta diversidad, tal como nosotros la entendemos, no es la identidad misma.

9

Capítulo IV

La visión de Dios se llama providencia, gracia y vida eterna

Acércate ahora, hermano que contemplas, al ícono de Dios, y sitúate en primer lugar al este, después al sur y por último al oeste. Y como la vista del ícono te mira del mismo modo en todo lugar y no te abandona dondequiera que vayas, se estimulará en ti una consideración especulativa, y te llevará a decir : Señor, en esta imagen tuya veo ahora, en una cierta experiencia sensible, tu providencia. Si no me abandonas a mí, que soy el más despreciable de todos, jamás abandonarás a nadie. Tú estás presente en todos y en cada uno, del mismo modo que a todos y a cada uno de los seres está presente el ser, sin el cual no pueden existir. Tú, el ser absoluto de todas las cosas, estás presente a cada una de ellas como si no te preocuparas de ninguna otra. Y por esto, no hay ninguna cosa que no prefiera su ser al de las

demás cosas y su modo de ser al de todas los demás; cada cosa defiende su propio ser de manera tal que permitiría que pereciera el ser de todo lo demás antes que el suyo propio. Tú, Señor, miras a todo lo que existe de tal modo que ninguna cosa existente pueda pensar que tienes una preocupación distinta de ésta, a saber, que su ser exista de la mejor manera posible, y que todas las demás cosas existentes existen únicamente para servir a que lo que tú miras exista del modo más excelente. Nunca, Señor, permitas que piense, con cualquier forma de imaginación, que tú, Señor, ames a otro ser distinto de mí más que a mí, puesto que es a mí sólo a quien tu mirada no abandona jamás.

10 Y ya que donde está el ojo está el amor, experimento que me amas, porque tus ojos están atentísimamente sobre mí, tu humilde siervo. Señor, tu ver es amar; y lo mismo que tu mirada se dirige a mí tan atentamente que nunca se separa de mí, del mismo modo también tu amor. Y como tu amor está siempre conmigo, y tu amor, Señor, no es distinto de ti mismo, que me amas, por eso tú estás siempre conmigo, Señor. Tú no me abandonas, Señor; me proteges en todas partes, ya que tienes una esmeradísima solicitud por mí. Tu ser, Señor, no abandona mi ser. Soy, en efecto, en tanto en cuanto tú estás conmigo. Y puesto que tu ver es tu ser, yo soy porque tú me miras. Si quitases tu rostro de mí, en absoluto continuaría existiendo. Sé, por el contrario, que tu mirada es la bondad máxima que no puede ella misma dejar de comunicarse a todo el que es capaz de recibirla. En consecuencia, mientras yo sea capaz de ti, tú no podrás abandonarme nunca. Por tanto, a mí me compete, tanto cuanto me sea posible, hacerme continuamente más capaz de ti. Sé que la capacidad que concede la unión

no es sino una semejanza; la incapacidad, en cambio, procede de la desemejanza. En consecuencia, si yo me hiciese semejante, por todos los medios posibles, a tu bondad, yo sería, según mi grado de semejanza, capaz de la verdad.

11 Me has dado el ser, Señor, y un ser tal que puede hacerse continuamente más capaz de tu gracia y de tu bondad. Y esta fuerza, que yo obtengo de ti y en la que poseo la viva imagen de la fuerza de tu omnipotencia, es la voluntad libre, mediante la cual puedo ampliar o restringir la capacidad de recibir tu gracia; puedo ampliarla por la conformidad contigo, cuando me esfuerzo por ser bueno precisamente porque tú eres bueno, cuando me esfuerzo por ser justo porque tú eres justo, cuando me esfuerzo en ser misericordioso porque tú eres misericordioso, cuando todo mi esfuerzo está dirigido a ti ya que todo tu esfuerzo está dirigido hacia mí, cuando yo te miro atentísimamente sólo a ti y no aparto nunca de ti los ojos del espíritu, porque tú me abrazas con una visión continua, cuando yo encamino mi amor sólo hacia ti, porque tú, que eres amor, estás encaminado solamente hacia mí. ¿Y qué es mi vida, Señor, sino ese abrazo con el que la dulzura de tu amor me abraza tan amorosamente? Amo supremamente mi vida porque tú eres la dulzura de mi vida.

12 Ahora yo contemplo en un espejo, en el ícono, en enigma, la vida eterna que no es otra cosa sino la visión bienaventurada, con la que no cesas de mirarme amorosísimamente hasta lo más profundo de mi alma. Tu ver es vivificar, infundir incesantemente tu dulcísimo amor, inflamarme de amor por ti por la infusión del amor, e inflamándome me alimentas, y alimentándome, haces arder mis deseos, y ardiendo me das de beber del rocío de la alegría,

y dándome de beber me infundes la fuente de la vida, e infundiéndome esa vida me haces acrecentar y durar permanentemente, me comunicas tu inmortalidad, me ofreces la gloria inmarcesible de tu celestial, altísimo y máximo reino, me haces partícipe de la heredad que es propia de tu único Hijo, me haces entrar en posesión de la felicidad eterna, allí donde está el jardín de todas las delicias que pueden desearse, mejor que lo cual no sólo nada pueden imaginar el hombre o el ángel, sino que tampoco puede existir en cualquier modo de ser. Pues ella es la excelencia absoluta de todo deseo racional, excelencia que no puede ser mayor.

13 Capítulo V

Ver es gustar, buscar, tener misericordia y obrar

¡Cuán grande es la plenitud de tu dulzura, que has reservado para los que te temen! Es el tesoro inexplicable de la alegría más dichosa. Gustar tu misma dulzura es aprehender en su propio principio, con un contacto experimental, la suavidad de todas las cosas delectables; es alcanzar en tu sabiduría la razón de todas las cosas deseables. En efecto, ver la razón absoluta, que es la razón de todas las cosas, no es otra cosa que gustarte mentalmente a ti, Dios, que eres la misma suavidad del ser, de la vida y del intelecto. ¿Qué otra cosa es, Señor, tu ver, cuando me miras con ojos de piedad, sino que tú eres visto por mí? Viéndome, tú que eres Dios escondido, me concedes que tú seas visto por mí. Nadie puede verte sino

en cuanto tú le concedes que seas visto. Y verte no es otra cosa que que tú ves al que te ve.

14 En esta imagen tuya veo cuánto te has abajado, Señor, para mostrar tu rostro a todos los que te aman. Nunca cierras los ojos; jamás los retiras hacia otro lugar. Y aunque yo me separe de ti cuando me vierto completamente a otra cosa, no por eso tú cambias tus ojos ni tu rostro. Si no me miras con los ojos de la gracia, la culpa es mía, porque estoy separado de ti por aversión y conversión a otra cosa, a la que prefiero en vez de ti. Y sin embargo tú no te separas absolutamente de mí, sino que tu misericordia me sigue, por si acaso yo quisiera en algún momento volverme hacia ti, para ser capaz de tu gracia. Que tú no me mires se debe a que yo no te miro, sino que te rechazo y te desprecio. ¡Oh piedad infinita, qué infeliz es todo pecador que te abandona a ti, manantial de vida, y te busca no en ti sino en lo que en sí es nada y permanecería siendo nada si tú no lo hubieses llamado de la nada! Cuán fatuo es el que te busca a ti, que eres la bondad, y mientras te busca se separa de ti y retira sus ojos. Pues todo el que busca no busca otra cosa sino el bien, y todo el que busca el bien y se separa de ti, se separa de aquello que busca.

15 Por eso, todo pecador se equivoca y se aleja cada vez más de ti. Pero cuando él se vuelve hacia ti, tú sin dilación te adelantas hacia él, y antes de que te vea, tú, con afecto paterno, posas sobre él tus ojos misericordiosos. En efecto, tu tener misericordia no es cosa distinta de tu ver. Tu misericordia acompaña a todo hombre mientras vive, en cualquier lugar al que se dirija, lo mismo que tu mirada no se separa de nadie. En consecuencia, durante todo el tiempo que el hombre vive, tú no cesas de seguirle y de

estimularle con una dulce e interna advertencia, para que cese en su error y se convierta a ti, para que viva felizmente. Tú, Señor, eres el compañero de mi peregrinación; a cualquier lugar que vaya, tus ojos están siempre sobre mí. Tu ver es tu moverte. En consecuencia, te mueves conmigo, y no cesas de moverte durante todo el tiempo que yo me mueva. Si descanso, también tu estás conmigo; si subo, subes, si bajo, bajas; a cualquier lugar que vaya, tú estás presente. Y no me abandonas en el tiempo de la tribulación. Cuantas veces te invoco, estás cercano a mí. Invocarte es convertirme a ti. Tú no abandonas a quien se dirige a ti. Y nadie puede dirigirse a ti si previamente tú no estuvieses presente. Estás presente antes incluso de que yo me dirija a ti. Pues si no estuvieses presente y me estimulases, te ignoraría absolutamente. ¿Y cómo podría dirigirme hacia ti si te ignorase?

16 Tú eres, por tanto, mi Dios, que ves todas las cosas, y tu ver es obrar. Tú haces todas las cosas. No por nosotros, Señor, no por nosotros, sino por tu gran nombre, que es ‘theos’, canto yo tu gloria sempiterna. No tengo nada que tú no me hayas dado, ni tendría lo que me has dado si tú mismo no lo conservases. Tú me provees de todo; eres un señor poderoso y piadoso que proporcionas todas las cosas; tú eres el ministro que lo suministra todo; tú eres el que provee, cuida y conserva. Y realizas todo esto con una simplicísima mirada, tú que eres bendito por los siglos.

17 Capítulo VI

La visión del rostro de Dios

Cuanto por más tiempo, Señor, Dios mío, contemplo tu rostro, tanto más me parece que con mayor agudeza proyectas tu mirada sobre mí. Tu mirada me fuerza a considerar que la causa de que esta imagen de tu rostro esté pintada de manera que es perceptible por los sentidos estriba en que un rostro no puede ser pintado sin el color, y el color no existe sin la cantidad. Pero veo no con los ojos corporales, que miran este ícono tuyo, sino con los ojos mentales e intelectuales la verdad invisible de tu rostro, que está aquí representado en una sombra contraida. Tu verdadero rostro ciertamente está absuelto de toda contracción. Pues él mismo no es cuantitativo, ni cualitativo, ni temporal, ni local. Es la forma absoluta, que es también el rostro de los rostros.

18 Cuando considero entonces cómo este rostro es la verdad y la medida adecuadísima de todos los rostros, caigo en el estupor. Pues ese rostro, que es la verdad de todos los rostros, no tiene cantidad, y por eso no es más grande ni más pequeño que cualquier rostro; por tanto, es igual a todos y cada uno de los rostros, ya que no es ni mayor ni menor. Y sin embargo no es igual a ninguno, porque no tiene cantidad, sino que es absoluto y está sobreexaltado por encima de todo. El es la verdad, es decir la igualdad, desligada de toda cantidad. Así comprendo, Señor, que tu rostro es anterior a todo rostro susceptible de ser formado y que es el ejemplar y la verdad de todos los rostros, y que todos los rostros son imágenes de tu rostro incontraíble e imparticipable. Por tanto, todo rostro que

puede mirar tu rostro, no ve otra cosa o algo diverso de sí mismo, porque ve su propia verdad. La verdad del modelo no puede ser otra o diferente de como es; esas características de alteridad o diversidad le advienen a la imagen por el hecho de que no es el modelo mismo.

19 Por tanto, del mismo modo que mientras miro, situado en el este, este rostro pintado, me parece que él mismo me mira desde el mismo sitio, y de la misma forma ocurre mientras lo miro desde el oeste o desde el sur, así de cualquier modo que yo cambie mi rostro, me parece que tu rostro está vuelto hacia mí. De manera semejante, tu rostro está dirigido a todos los rostros que te contemplan. Tu mirada, Señor, es tu rostro. Por eso, quien te mira con rostro amoroso, encontrará también que tu rostro le mira amorosamente. Y cuanto más amorosamente se esfuerce en mirarte, tanto más encontrará tu rostro más amoroso. Quien te mira con indignación, encontrará, de modo semejante, tu rostro indignado. Quien alegremente te mira, encontrará alegre tu cara, precisamente como la cara del mismo que te está mirando. Lo mismo que el ojo del cuerpo, mirando a través de un vaso rojo, juzga que todo lo ve rojo, y si lo hace a través de un vaso verde considera que todas las cosas son verdes, así también cada ojo de la mente, velado por la contracción y la pasión, te juzga a ti, que eres el objeto de la mente, según la naturaleza de la contracción y de la pasión. El hombre no puede juzgar más que humanamente. Cuando, en efecto, el hombre te atribuye un rostro, no lo busca fuera de la especie humana, pues su juicio está contraído al ámbito de la naturaleza humana y al juzgar no escapa a la afección de esta contracción. Igualmente, si un león te atribuyese un rostro,

consideraría que no puede ser sino semejante a un león, y un buey de modo bovino y el águila el de un águila. ¡Señor, cuán admirable es tu rostro, que si un joven quisiese concebirlo, lo representaría de modo juvenil, un adulto de modo adulto, y un viejo de modo senil!

20 ¿Quién podrá concebir este único modelo, el más verdadero y el más adecuado de todos los rostros, tanto de todos a la vez como de cada uno en particular, y tan perfectísimo modelo de cada uno como si no fuese el modelo de ningún otro? Le sería preciso ir más allá de todas las formas y de todas la figuras de los rostros susceptibles de ser formados. ¿Pero cómo concebir ese rostro cuando trasciende todos los rostros y todos los conceptos que pueden concebirse de un rostro, y todo color, ornato y belleza de todos los rostros? Quien se dirige a ver tu rostro, mientras concibe algo está muy lejos de tu rostro. Pues todo concepto de tu cara es inferior a tu cara, Señor, y toda belleza que pueda concebirse es menor que la belleza de tu cara. Todos los rostros poseen belleza, pero no son la belleza misma. En cambio, tu rostro, Señor, tiene la belleza, y este tener es ser. Es, pues, la misma belleza absoluta, que es la forma que da el ser a toda forma bella. ¡Oh rostro hermosísisimo, para admirar tu belleza no son suficientes todos los seres a los que se les ha concedido mirarlo!

21 En todos los rostros aparece el rostro de los rostros velada y enigmáticamente. Pero no se revela mientras no se penetre, por encima de todos los rostros, en un cierto secreto y oculto silencio, donde no hay nada de ciencia ni de concepto de un rostro. Esta oscuridad, niebla, tiniebla o ignorancia en la que penetra quien busca tu rostro, cuando

traspasa toda ciencia y concepto, es la que por debajo de la cual tu rostro no puede ser encontrado más que de modo velado. La misma oscuridad revela que allí, por encima de todos los velos, está tu rostro. De modo semejante, cuando nuestro ojo busca ver la luz del sol, que es su rostro, la ve primero de modo velado en las estrellas, en los colores y en todas las cosas que participan de su luz; cuando se esfuerza por intuirla sin velos, va más allá de toda luz visible, puesto que toda luz visible es inferior a la que busca; pero porque busca ver la luz que no puede ver, sabe que mientras vea algo no es eso lo que está buscando. Es preciso, por tanto, trascender toda luz visible. Y quien debe trascender toda luz, es necesario que se percate de que aquello en lo que penetra carece de luz visible, y así, para el ojo, es tiniebla. Y cuando está en aquella tiniebla, que es oscuridad, entonces si se da cuenta de que está en la oscuridad, sabe que ha llegado a la cara del sol. Esa oscuridad en el ojo nace de la excelencia de la luz del sol. Por tanto, cuanto más se da cuenta de que la oscuridad es mayor, tanto más verdaderamente alcanza en la oscuridad la luz invisible. Veo, Señor, que de este modo, y no de otro, puede accederse sin velos a la luz inaccesible, a la belleza y al esplendor de tu rostro.

22 Capítulo VII

El fruto de la visión facial de Dios y cómo obtenerlo

Es tan grande la dulzura con la que tú, Señor, alimentas ahora mi alma, que ésta se sirve de las cosas que experimenta en este mundo y de las más gratísimas seme-

janzas que tú le inspiras. En efecto, puesto que tú eres aquella fuerza, Señor, o el principio del que proceden todas las cosas, y tu rostro es esa fuerza y principio a partir del cual todos los rostros son lo que son, me dirijo, por ejemplo, a este grande y excelso nogal, cuyo principio procuro averiguar; veo, con el ojo sensible, que ese árbol es grande, extenso, coloreado, lleno de ramas, hojas y nueces. Veo después, con el ojo de la mente, que ese árbol existió en la simiente, no en el modo en el que le veo aquí, sino virtualmente. Considero atentamente el admirable poder de la simiente, en la que están presentes este árbol entero, todas sus nueces, toda la fuerza de la simiente de las nueces, y todos los árboles que están potencialmente en el poder seminal de las nueces. Veo cómo esa fuerza no puede de ningún modo desarrollarse plenamente en el tiempo por el movimiento del cielo; pero el poder de la simiente, aunque no esté plenamente desplegado, es sin embargo un poder contraído, porque tiene poder solamente en esta especie a la que pertenece el nogal; por ello, aunque veo el árbol en la simiente, sin embargo lo veo solamente en un poder contraído. Considero después, Señor, todo el poder seminal de todos los árboles de las diferentes especies, contraído a cada especie, y en las mismas simientes veo los árboles en potencia.

23 Si, pues, quiero ver el absoluto poder de todos los poderes de tales simientes, poder que también es el principio que proporciona poder a todas las simientes, debo trascender toda fuerza seminal que pueda ser conocida y concebida, y penetrar en esa ignorancia en la que no queda absolutamente nada del poder o vigor seminal. Y entonces en la oscuridad encuentro el espléndido poder, que no es accesible con ningún poder que pueda concebirse, el cual

es el principio que proporciona el ser a toda fuerza, seminal y no seminal. Esta es una fuerza absoluta y supereminente, porque proporciona a cualquier virtud seminal el poder complicar virtualmente el árbol, junto con todo lo que se requiere para el árbol sensible y lo que se sigue del ser del árbol; ese principio y causa contiene en sí complicativa y absolutamente, como causa, todo lo que proporciona al efecto. Veo de ese modo que este poder es el rostro o ejemplar de toda especie arbórea y de todo árbol; veo ese nogal no como en su fuerza seminal contraida, sino como en la causa fundante de esa potencia seminal.

24 Y así, veo que ese árbol es un cierto desarrollo de la virtud germinadora, y la simiente un cierto despliegue del poder omnipotente. Veo que, al igual que el árbol en la simiente no es árbol sino la fuerza de la simiente, y la fuerza de la simiente es la que a partir de la cual se desarrolla el árbol, de tal manera que no es posible encontrar nada en el árbol que no proceda de la fuerza de la simiente, del mismo modo la potencia seminal, en su causa, que es la potencia de las potencias, no es la potencia seminal, sino la potencia absoluta. De este modo en ti, Dios mío, el árbol eres tú mismo, mi Dios; y en ti está su verdad y su modelo. Igualmente, también el germen del árbol es en ti la verdad y ejemplar de sí mismo. Tú, Dios, eres la verdad y el ejemplar tanto del árbol como del germen. Y esta fuerza germinal, que está contraída, es la fuerza de la naturaleza de la especie, que está contraida en la especie e inhiere en ella como un principio contraído. Pero tú, Dios mío, eres la potencia absoluta y, por esto, la naturaleza de todas las naturalezas. Oh Dios, tú me has guiado hasta el lugar en el que pueda ver que tu rostro absoluto es el rostro natural de toda naturaleza, el rostro

que es la absoluta entidad de todo ser, y el arte y la ciencia de todo lo cognoscible.

25 Todo el que merece ver tu rostro, ve con claridad todas las cosas, y nada permanece oculto para él. Lo conoce todo. El que te posee, Señor, lo posee todo, y quien te ve lo posee todo. Nadie, en efecto, te ve más que si te posee. Nadie puede acceder a ti, porque eres inaccesible. Por tanto, nadie te aprehenderá si tú no te le das. ¿Y cómo te poseeré, Señor, yo que no soy digno de comparecer en tu presencia? ¿Cómo llegará mi oración hasta ti, que eres completamente inaccesible? ¿Cómo te suplicaré? ¿Pues hay algo más absurdo que pedirte que te me des, tú que eres todo en todos? ¿Y cómo te darás a mí, sino de la misma manera a como me has dado el cielo, la tierra y todas las cosas que en ellos se encuentran? Más todavía, ¿cómo te darás a mí, a menos que tú no me des a mí a mí mismo? Y cuando descanso así en el silencio de la contemplación, tú, Señor, me respondes diciendo en lo más íntimo de mi corazón: Sé tú mismo y yo seré tuyo.

Oh, Señor, suavidad de toda dulzura, has puesto en mi libertad que, si yo lo quiero, yo sea yo mismo. Por tanto, si yo no soy yo mismo, tu no eres mío; de otro modo coartarías mi libertad, ya que tú puedes ser mío únicamente cuando yo sea yo mismo. Pero como has establecido esto en mi libertad, no me coartas, sino que esperas que yo escoja ser yo mismo.

26 Por tanto, de mí depende y no de ti, Señor, tú que no contraes tu máxima bondad sino que la difundes con la mayor largueza en todos los que son capaces de recibirla.

Pues tú, Señor, eres tu bondad. ¿Y cómo yo seré yo mismo, si tú, Señor, no me lo enseñas? Tú me enseñas esto: que el sentido debe obedecer a la razón y que la razón debe dominar. Por eso, cuando el sentido sirve a la razón, yo soy yo mismo. Pero la razón no es guiada más que por ti, Señor, que eres el verbo y la razón de las razones. Por eso, ahora me percato de que si escucho tu palabra, que no cesa de hablarme y brilla continuamente en mi razón, yo seré yo mismo, libre y no esclavo del pecado, y tú serás mío y me concederás ver tu rostro, y entonces seré salvo. Seas, pues, bendito, Señor, en tus dones, tú que eres el único capaz de consolar mi alma y elevarla para que obtenga la esperanza de poseerte y de gozarte como su don propio y tesoro infinito de todas las cosas deseables.

27 Capítulo VIII

La visión de Dios es amar, causar, leer y contener en sí todas las cosas

Mi corazón no logra descansar, Señor, porque tu amor lo ha inflamado con un deseo tal que solamente en ti puede descansar. He comenzado a recitar la oración dominical, y tú me has inspirado que considere de qué manera tú eres nuestro padre. Tu amar es tu ver. Tu paternidad es la visión que nos abarca paternalmente a todos; en efecto, decimos “padre nuestro”. Tú eres igualmente padre de todos y de cada uno. Pues en efecto cada uno dice que tú eres nuestro padre. El amor paterno abarca a todos y cada uno de los hijos. El padre ama a todos los hijos de tal

modo que ama a cada uno de ellos en particular, porque él es padre tanto de todos como de cada uno. Ama a cualquiera de los hijos de manera tal que cada hijo piensa que él es preferido a todos los demás.

28 Si, pues, tú eres padre y padre nuestro, nosotros somos tus hijos. El amor paterno precede al amor filial. Durante todo el tiempo que nosotros, tus hijos, te miremos como hijos, tú no cesas de mirarnos paternalmente. Eres nuestro paterno dispensador, mostrando un paterno cuidado de nosotros. Tu visión es providencia. Pero si nosotros, tus hijos, abdicamos de ti como padre, dejamos de ser tus hijos. No somos entonces hijos libres, dueños de nosotros mismos, sino que nos dirigimos a una región lejana, separándonos de ti, y sufrimos entonces una pesada servidumbre bajo un príncipe que combate contra ti, Dios. Pero tú, padre, por la libertad que nos has concedido a nosotros porque somos hijos tuyos, tú que eres la libertad misma, aunque permitas que nos alejemos y consumamos nuestra libertad y lo mejor de nuestro ser conforme a los corruptos deseos de los sentidos, sin embargo no nos abandonas completamente; por el contrario, estás con nosotros mostrándonos una permanente solicitud, hablas en nosotros, nos llamas para que volvamos a ti, siempre dispuesto a mirarnos con la mirada paterna de antes, si nos arrepentimos y nos convertimos a ti. Piadoso Dios, mírame, que, compungido, desde la miserable servidumbre de la lúbrica repugnancia de los puercos, en donde padecí hambre, vuelvo ahora para poder alimentarme de cualquier modo que sea en tu casa.

29 Nútreme con tu mirada, Señor, y enséñame cómo tu mirada ve toda mirada que ve, todo lo visible, todo acto de

visión, todo poder de ver, todo poder visible y todo ver que de ellos se deriva, puesto que tu ver es causar; tú, que causas todo, ves todas las cosas. Enséñame, Señor, de qué modo disciernes, con una única mirada, todas las cosas a la vez e individualmente. Cuando abro un libro, para leerlo, veo confusamente la página entera. Y si quiero distinguir cada una de las letras, las sílabas y las palabras, me es necesario examinar una por una individual y sucesivamente; no puedo leer más que una letra tras otra sucesivamente, una palabra después de otra, y un párrafo tras otro. Pero tú, Señor, ves toda la página simultáneamente, y la lees sin intervalo de tiempo. Si dos de nosotros leen la misma cosa, uno más rápidamente y otro más despacio, tú lees con ambos; y pareces leer con interludios de tiempo, porque lees con los que leen. Sin embargo, tú lees todas las cosas por encima del tiempo y simultáneamente; tu ver es tu leer. Todos los libros escritos y todos los que se puedan escribir los has visto simultáneamente una sola vez, desde la eternidad y sin fracción de tiempo, y al mismo tiempo los has leído; y además de eso los lees sucesivamente en compañía de todos los que los leen. No lees en la eternidad una cosa y otra en el tiempo con los que leen, sino que lees lo mismo actuando de idéntica manera, porque no eres mutable, ya que eres la eternidad fija. La eternidad, puesto que no abandona el tiempo, parece moverse con el tiempo, aunque el movimiento en la eternidad sea quietud.

30 Señor, ves y tienes ojos. Eres ojo, porque tu tener es ser. Por esto contemplas todas las cosas en ti mismo. Si en mí, la vista fuera el ojo, como es en ti, mi Dios, entonces yo vería en mí todas las cosas, por ser el ojo como un espejo; y el espejo, por pequeño que sea, puede acoger dentro de sí figurativamente una gran montaña y todas las

cosas que existen en la superficie de la montaña; de esa manera están reflejadas en el ojo las especies de todas las cosas. Sin embargo, como nuestra vista no ve por medio de un ojo reflectante más que aquello a lo que se dirige de modo particular, ya que su poder puede determinarse únicamente por el objeto, no ve todas las cosas que se captan en el espejo del ojo. En cambio, tu vista, al ser un ojo o espejo viviente, contempla en sí misma todas las cosas. Más todavía, como tu mirada es la causa de todas las cosas visibles, abarca y contempla todas las cosas en la causa y razón de todo, esto es, en sí misma. Tu ojo, Señor, se dirige a todo sin necesidad de movimiento alguno. Que nuestro ojo se dirija a un objeto sucede porque nuestra vista ve en conformidad con la magnitud de un ángulo. El ángulo de tu ojo, oh Dios, no tiene cantidad, sino que es infinito, es un círculo, o más todavía es la esfera infinita, ya que tu vista es un ojo dotado de esfericidad y de perfección infinita. Por tanto, ve simultáneamente, de modo circular tanto en alto como en bajo, todas las cosas.

31 ¡Cuán admirable es tu rostro, que es ‘theos’, Dios, para todos aquellos que lo contemplan! ¡Qué bello y amable para todos los que te aman! ¡Qué terrible es para todos aquellos que te han abandonado, Señor Dios mío! Con tu visión, Señor, vivificas todo espíritu, alegras a todo el que está feliz y alejas toda tristeza. Mírame misericordiosamente y mi alma será salva.

32 Capítulo IX

La visión de Dios es a la vez universal y particular, y qué camino conduce a la visión de Dios

Puesto que tú contemplas simultáneamente a todos y cada uno, como lo representa incluso esta imagen pintada que miro, me maravilla cómo en tu poder visivo coincide lo universal con lo particular. Pero porque mi imaginación no capta cómo pueda suceder esto, ya que busco en mi capacidad visiva entender tu visión, la cual no está contraida a un órgano sensible como lo está la mía, considero, por tanto, que me engaño al juzgar. Tu vista, Señor, es tu esencia. Por tanto, si considero la naturaleza humana, que es simple y una en todos los hombres, la encuentro en todos y cada uno de los hombres; y aunque en sí misma no está ni en el este ni en el oeste, ni en el sur ni en el norte, sin embargo está en el este en los hombres que están en el este, y en los hombres que están en el oeste está en el oeste. Y de ese modo, aunque a la esencia de la humanidad no pertenezca ni el movimiento ni el reposo, sin embargo la humanidad, simultáneamente y de una sola vez en el mismo instante, se mueve con los hombres que se mueven, reposa con los que reposan y está inmóvil con los que permanecen inmóviles, puesto que la humanidad no abandona a los hombres, se muevan éstos o no se muevan, duerman o reposen.

33 Por eso, si esta naturaleza de la humanidad, que está contraida y no se encuentra fuera de los hombres, es tal que no está más presente en un hombre que en otro, y está de un modo tan perfecto en uno como si no pudiera estar

presente en ningún otro, de un modo mucho más perfecto está la humanidad incontracta, que es el ejemplar y la idea de esta naturaleza contraida y que es como la forma y la verdad de esta forma contraida de la humanidad; la humanidad incontracta no puede abandonar jamás a la humanidad contraida en los individuos; ella es, en efecto, la forma que da el ser a la naturaleza formal humana. Sin esa forma, no puede existir una forma específica, ya que no puede poseer el ser por sí; ésta existe precisamente por aquélla que es por sí, antes de la cual no hay otra. Por tanto, la forma que proporciona el ser a la especie es la forma absoluta; tú eres esa forma, Dios, tú que eres el formador del cielo, de la tierra y de todas las cosas.

34 En consecuencia, cuando miro la humanidad contraida y, por medio de ella, la humanidad absoluta, es decir, viendo lo absoluto en lo contraído lo mismo que en un efecto la causa y en la imagen la verdad y el modelo, vienes hacia mí, Dios mío, como el modelo de todos los hombres, y el hombre en sí, esto es, absoluto. Igualmente, cuando en todas las especies considero la forma de las formas, tú te me apareces como la idea y el modelo. Y como tú eres el modelo absoluto y simplicísimo, no estás compuesto de muchos modelos, sino que eres el único modelo simplicísimo infinito, y de esta manera eres el modelo verísimo y adecuadísimo de todas y cada una de las cosas susceptibles de ser formadas. Eres, pues, la esencia de las esencias, que proporcionas a las esencias contraidas ser lo que son. Fuera de ti, Señor, nada puede ser.

35 Si, por tanto, tu esencia penetra todas las cosas, entonces también tu mirada, que es tu esencia. Lo mismo que ninguna de todas las cosas que existen pueden evadirse de su propio ser, así tampoco pueden separarse de tu esencia, la cual proporciona el ser a la esencia de todas las cosas; por eso tampoco ninguna cosa escapa a tu mirada. Tú, Señor, ves a la vez todas y cada una de las cosas, te mueves con todos los que se mueven, y estás parado con todos los que están parados. Y puesto que existen cosas que se mueven mientras otras están detenidas, tú, Señor, estás parado y a la vez te mueves, avanzas y simultáneamente estás quieto. Si el moverse y el estar quieto se encuentran al mismo tiempo contraidamente en diversas cosas, y nada puede ser fuera de ti, entonces ni el movimiento ni la quietud están fuera de ti; Señor, tú estás presente, simultáneamente y al mismo tiempo, todo entero en todas y cada una de estas cosas. Y, no obstante, no te mueves ni descansas, porque estás elevado por encima de todo y desligado de todo lo que puede ser concebido o nombrado. Por tanto, estás quieto y avanzas, y a la vez ni estás quieto ni avanzas. Este rostro pintado me manifiesta esto mismo. Si me muevo, su mirada parece moverse ya que no me abandona. Si, moviéndome yo, otro que contempla la imagen del rostro está quieto, igualmente su mirada no se aparta de él, sino que está quieta con el que está quieto. Sin embargo, al rostro desligado de estas condiciones no puede propiamente convenirle el estar quieto y el moverse, porque está por encima de todo reposo y de todo movimiento en la simplicísima y más absoluta infinitud. El movimiento, el reposo, la oposición y cualquier cosa que pueda ser dicha o concebida, son posteriores a esta infinitud.

36 Por ello, experimento que me es es necesario entrar en la oscuridad y admitir la coincidencia de los opuestos, más allá de toda la capacidad de la razón, y buscar la verdad allí donde aparece la imposibilidad. Y más allá de la razón, incluido el más altísimo ascenso intelectual, cuando llegue a lo que es desconocido a todo intelecto y que todo intelecto considera alejadísimo de la verdad, allí estás tú, Dios mío, que eres la necesidad absoluta. Y cuanto más oscura e imposible se reconoce esa tenebrosa imposibilidad, tanto más verdaderamente resplandece la necesidad, y se muestra y se aproxima menos veladamente.

37 Te doy gracias, Dios mío, porque me has descubierto que no existe otro camino para llegar a ti excepto aquel que parece completamente inaccesible e imposible a todos los hombres, incluso a los filósofos más doctos, ya que tú me has mostrado que puedes ser visto solamente donde comparece y nos viene al encuentro la imposibilidad. Señor, tú que eres alimento de los fuertes, me has alentado a que me haga violencia a mí mismo para que admita que la imposibilidad coincide con la necesidad. Y he descubierto el lugar en el que apareces de modo manifiesto, el recinto de la coincidencia de los opuestos. Este es el muro del paraíso, en donde tú habitas, cuya puerta custodia el más alto espíritu de la razón, que no franqueará la entrada más que a quien lo tome por la fuerza. Por tanto, puedes ser contemplado más allá de la coincidencia de los contradictorios, y de ninguna manera en el lado de acá. Si en tu vista, Señor, la imposibilidad es necesidad, no existe nada que tu vista no vea.

38 Capítulo X

A Dios se le ve más allá de la coincidencia de los opuestos, y su ver es su ser

Estoy ante la imagen de tu rostro, Dios mío, que miro con ojos sensibles; y me esfuerzo en contemplar, con ojos interiores, la verdad que está representada en la pintura. Y acontece, Señor, que tu vista habla; pues en efecto tu hablar no es distinto de tu ver. Y como tu ver y tu hablar son sinónimos, ya que no se diferencian en ti, que eres la misma simplicidad absoluta, experimento con claridad que tú ves simultáneamente todas y cada una de las cosas, pues también yo, cuando predico, hablo una sola vez y simultáneamente a la iglesia congregada y a cada uno de los que están presentes en la iglesia. Digo una sola palabra, y con ella sóla hablo a cada uno particularmente. Lo que la iglesia es para mí, para ti, Señor, es el mundo entero y cada una de las criaturas singulares que existen o pueden existir. Por tanto, de un modo similar, hablas a cada uno y ves a quienes hablas.

39 Señor, que eres el supremo consuelo de cuantos esperan en ti, inspírame para que yo pueda sacar de mí materia para alabarte. Me has concedido, en conformidad con tu voluntad, un solo rostro, que es visto singularmente y a la vez por todos aquellos a los que predico. Mi único rostro es visto por cada uno, y siendo sólo uno mi discurso es oído íntegramente por cada uno. En cambio, yo no puedo oir diferenciadamente a la vez a todos los que hablan, sino a uno después de otro, ni verles a todos juntos simultánea y distintamente, sino uno tras otro. Pero si yo tuviese un

poder tan grande que el ser oído coincidiese con el oir, e igualmente el ser visto y el ver, el hablar y el oir, como sucede en ti, Señor, que eres el supremo poder, entonces yo también oiría y vería a todos y cada uno a la vez, y lo mismo que hablaría a cada uno simultáneamente, del mismo modo también vería y oiría, en el mismo momento en que hablo, las respuestas de todos y cada uno.

40 Por tanto, en la puerta de la coincidencia de los opuestos, que custodia un ángel puesto a la entrada del paraíso, comienzo a verte, Señor. Efectivamente, tú estás allí en donde hablar, ver, oir, gustar, tocar, razonar, saber y entender son idénticos, y donde el ver coincide con el ser visto, el oir con ser oído, gustar con ser gustado, tocar con ser tocado, y hablar con oir, y crear con hablar. Si yo viese como soy visible, no sería una criatura. Y si tú, Dios, no vieses como eres visible, no serías Dios omnipotente. Eres visible por todas las criaturas, y las ves a todas; en efecto, por el hecho de que ves a todos, eres visto por todos. Las criaturas no pueden ser de otro modo, puesto que son por tu visión; si no te viesen a ti que las ves, no podrían recibir de ti el ser. El ser de la criatura es, igualmente, tu ver y tu ser visto. Tú hablas por tu Verbo a todas las cosas que existen, y llamas al ser a las que no existen. Las llamas para que te escuchen, y cuando te escuchan, existen. Cuando hablas, hablas a todos; y todos a los que hablas te escuchan. Hablas a la tierra y la llamas para que llegue a ser naturaleza humana; te oye la tierra, y este oir suyo es convertirse en hombre. Hablas a la nada como si fuese algo, y llamas a la nada para que se convierta en algo; y la nada te oye, porque deviene algo lo que era nada.

41 ¡Oh fuerza infinita! Tu concebir es hablar. Concibes el cielo y existe tal como lo has concebido. Concibes la tierra y es como la has concebido. Y mientras concibes, ves, hablas, operas y cualquier otra cosa que pueda decirse.

¡Eres admirable, Dios mío! Hablas una sola vez, una sola vez concibes. Entonces, ¿cómo es que las cosas no existen todas a la vez, sino que muchas existen sucesivamente? ¿Cómo es que existen tantas cosas diversas a partir de un solo concepto? Situado yo en el umbral de la puerta, me aclaras que tu concepto es la misma eternidad simplicísima. Y con posterioridad a la simplicísima eternidad no es posible que se produzca nada. La duración infinita, que es la eternidad misma, abarca toda sucesión. Por eso, todo lo que a nosotros nos aparece en una sucesión, de ninguna manera es posterior a tu concepto, que es la eternidad. Tu único concepto, que es también tu Verbo, complica todas y cada una de las cosas. Tu Verbo eterno no puede ser múltiple ni diverso, ni variable ni mutable, porque es la eternidad simple. Veo así, Señor, que posterior a tu concepto no hay nada, sino que todas las cosas existen porque las concibes. Ahora bien, tú concibes en la eternidad. La sucesión en la eternidad es la eternidad misma sin sucesión, tu mismo Verbo, Señor Dios. Una cosa cualquiera que se nos aparece en el tiempo, tú no la has concebido antes de que exista. En la eternidad, en la cual tú concibes, toda sucesión temporal coincide en el mismo ahora de eternidad. No hay, por tanto, pasado ni futuro allí donde el futuro y el pasado coinciden con el presente.

42 Que las cosas existan en este mundo según un antes y un después, se debe a que tú no has concebido tales cosas antes de que existan; si las hubieses concebido antes, antes hubiesen existido. Si el antes y el después pueden darse en el concepto de alguien, de tal modo que conciba primero una cosa y después otra, ese concepto no es omnipotente, como por ejemplo no es omnipotente un ojo que primero ve una cosa y después otra. Así, puesto que tú eres Dios omnipotente, estás en el interior tras el el muro del paraíso. El muro es la coincidencia, en la que el después coincide con el antes, donde el fin coincide con el principio, donde el alfa y el omega son lo mismo. Por tanto, las cosas existen siempre, porque tú dices que existan; y no son antes porque no lo dices antes. Cuando me percato de que Adán existió hace tantos años y que hoy ha nacido un hombre semejante a él, parece imposible que Adán existiese entonces, porque tú quisiste que existiera entonces, y que análogamente exista otro nacido hoy, porque has querido que naciera ahora, y que, sin embargo, no has querido que Adán exista antes del que ha nacido hoy. Pero eso que parece imposible es la necesidad misma. En efecto, el ahora y el entonces existen con posterioridad a tu palabra, y por tanto, al que se aproxima a ti, el ahora y el entonces comparecen en el muro, que rodea el lugar en el que habitas, en la coincidencia. El ahora y el entonces coinciden en el círculo del muro del paraíso. Pero tú, mi Dios, que eres la eternidad absoluta, existes y hablas allende el ahora y el entonces.

43 Capítulo XI

Cómo pueda verse en Dios una sucesión sin sucesión

Estoy experimentando, Dios mío, tu bondad, la cual no sólo no me desprecia a mí, mísero pecador, sino que incluso me alimenta dulcemente con un cierto deseo. Me has inspirado un estimable ejemplo respecto de la unidad de tu verbo mental, es decir, de tu propio concepto, y de su variedad en las cosas que aparecen sucesivamente. En efecto, el concepto simple de un reloj perfectísimo me conduce en un deliciosísimo arrebato hasta la visión de tu concepto y de tu verbo. El concepto simple del reloj perfectísimo complica toda sucesión temporal. Imaginemos que el reloj sea el concepto. Aunque oigamos el sonido de las seis antes que el de las siete, sin embargo las siete no se oyen más que cuando lo ordena el concepto. Y en el concepto las seis no son antes de las siete o de las ocho; en el concepto único del reloj ninguna hora es anterior o posterior a otra, aunque el reloj nunca da el sonido de la hora más que cuando lo manda el concepto; y, cuando oímos sonar las seis, es verdadero decir que entonces suenan las seis, porque así lo quiere el concepto del relojero.

44 Y como el reloj es concepto en el concepto de Dios, se entrevé cómo la sucesión presente en el reloj está sin sucesión en el verbo o en el concepto, y que en el simplicísimo concepto están complicados todos los movimientos, los sonidos y todo lo que nosotros experimentamos como en sucesión; y también que todo lo que acaece sucesivamente no escapa de algún modo al concepto, sino que es un despliegue del concepto, de suerte que el con-

cepto proporciona el ser a cada cosa que acaece en la sucesión; y precisamente por eso, nada ha sido antes de acaecer, ya que no había sido concebido antes de que existiese. Si se considera el concepto del reloj como la eternidad misma, entonces el movimiento en el reloj es la sucesión. Por tanto, la eternidad complica y explica la sucesión. El concepto del reloj, que es la eternidad, complica y explica igualmente todas las cosas.

45 Seas bendito, Señor Dios mío, que me alimentas y nutres con la leche de las comparaciones, hasta el momento que puedas darme un alimento más sólido. Guíame, Señor Dios, por estas sendas hasta ti, porque si tú no me guiases, yo no puedo mantenerme en el camino, a causa de la fragilidad de mi naturaleza corruptible y de los frágiles vasos que llevo encima. Confiando en tu ayuda, Señor, vuelvo de nuevo para intentar encontrarte más allá del muro de la coincidencia de la complicación y de la explicación. Y cuando, a través de esta puerta de tu verbo y de tu concepto entro y salgo simultáneamente, encuentro el más dulce alimento. Cuando te encuentro como el poder que complica todas las cosas, entro. Cuando te encuentro como el poder que explica, salgo. Cuando te encuentro como el poder que conjuntamente complica y explica, entro y salgo a la vez.

45 Entro desde las criaturas hacia ti, que eres el creador, desde los efectos a la causa. Salgo de ti, creador, desde la causa a los efectos. Entro y salgo a la vez cuando veo que simultáneamente salir es entrar y entrar es salir, lo mismo que el que numera, explica y al mismo tiempo también complica: explica el poder de la unidad y complica el número en la unidad. El salir de ti la criatura es el entrar

de la criatura en ti, y explicar es complicar. Y cuando te veo, Dios, en el paraíso, al que circunda este muro de la coincidencia de los opuestos, veo que tú ni complicas ni explicas disyuntiva o conjuntamente. La disyunción a la vez que la conjunción constituyen el muro de la coincidencia, más allá del cual existes tú, desligado de todo aquello que pueda decirse o pensarse.

47

Capítulo XII

Donde el invisible es visto, el increado es creado

Antes te me has aparecido, Señor, como invisible a toda criatura, puesto que tú eres el Dios escondido e infinito. Y la infinitud no es comprehensible con ningún modo de comprehender. Después, te me apareciste como visible por todos, porque una cosa es en tanto en cuanto tú la ves, y no sería en acto si no te viese. Tu visión, ya que es tu esencia, confiere el ser. De este modo, Dios mío, eres a la vez invisible y visible: invisible eres como tú eres; eres visible en la medida en que las criaturas existen, pues las criaturas son en tanto en cuanto te ven. Por tanto, tú, Dios mío invisible, eres visto por todos. Eres visto en toda visión por todo el que ve; tú, que eres invisible, que estás desvinculado de todo lo visible y estás sobreexaltado en el infinito, eres visto en todo lo visible y en todo acto de visión.

48 Es necesario, pues, Señor, que yo franquee ese muro de la visión invisible, donde se te puede encontrar. El muro es todo y nada a la vez. Tú, que te presentas como si fueses todo y nada a la vez de todas las cosas, habitas en el ámbito de dentro de ese excelso muro, que ninguna inteligencia por sus propias fuerzas es capaz de escalar. A veces te me presentas de tal modo que pienso que tú ves en ti todas las cosas, como si fueses un espejo vivo en el que todo reluce. Pero puesto que tu ver es conocer, me viene a la mente que tú no ves en ti todo como si fueses un espejo vivo, porque de esa manera tu ciencia nacería de las cosas. Después me viene al pensamiento que tú ves en ti todas las cosas como si fueses un poder que se intuye a sí mismo, como la virtud del germen de un árbol, si se viese a sí misma, vería en sí el árbol en potencia, porque la fuerza seminal es virtualmente el árbol. Y después de esto se me ocurre considerar que tú no te ves a ti mismo y, en ti mismo, todas las cosas como si fueses un poder; en efecto, ver el árbol en la potencia de un poder difiere de la visión por la que se ve el árbol en acto. Y descubro entonces que tu poder infinito está más allá del poder del espejo, del del germen, más allá de la coincidencia de la irradiación y de la reflexión, e igualmente de la causa y de lo causado; descubro también que ese poder absoluto es una visión absoluta, que es la perfección misma y está por encima de todos los modos de ver. Todos los modos, que explanan la perfección de la visión, son, sin modo, tu visión, la cual es tu esencia, Dios mío.

49 Pero permite, piadosísimo Señor, que una vil criatura te siga hablando. Si tu ver es tu mismo crear, y tú no ves algo distinto de ti, sino que tú eres el objeto de ti mismo, pues efectivamente eres el que ve, el objeto de la visión y

también el ver, ¿cómo entonces creas cosas distintas de ti? Parece, por tanto, que te creas a ti mismo, lo mismo que te ves a ti mismo. Pero tú me consuelas, vida de mi espíritu, porque aunque se alce ese muro de la absurdez, a saber, el de la coincidencia del mismo crear con ser creado —parece, en efecto, que admitir esto sea afirmar que una cosa es antes de que exista; pues cuando crea, es, y además no es, porque es creada—, sin embargo no existe obstáculo. Tu crear es, en efecto, tu ser. Crear y al mismo tiempo ser creado no es otra cosa que comunicar tu ser a todas las cosas, de modo tal que eres todo en todas las cosas y sin embargo permaneces desligado de todas ellas. Llamar al ser a las cosas que no son, es comunicar el ser a la nada. Así, llamar es crear; comunicar es ser creado. Y más allá de esta coincidencia de crear con ser creado estás tú, Dios absoluto e infinito, ni creante ni creable, aunque todas las cosas son lo que son porque tú eres.

50 ¡Oh suma de riquezas, cuán incomprehensible eres! Mientras concibo al creador como creando, estoy todavía a este lado del muro del paraíso. Igualmente, mientras concibo al creador como creable, todavía no he entrado, sino que estoy en el muro. Pero cuando te veo como la absoluta infinitud, a la que no compete el nombre de creador creante ni el de creador creable, entonces comienzo a verte de modo manifiesto y a entrar en la fuente de las delicias, porque de ninguna manera eres algo que pueda decirse o concebirse, sino que estás absolutamente sobreexaltado en el infinito, por encima de todas las cosas. No eres, pues, creador, sino infinitamente más que creador, aunque sin ti nada se haga o pueda hacerse. A ti la alabanza y la gloria por los siglos infinitos.

51 Capítulo XIII

Dios es la infinitud absoluta

Señor Dios, auxiliador de quienes te buscan, te veo en el jardín del paraíso, y no sé qué veo, ya que no veo nada visible. Solamente sé que sé que yo no sé qué veo y que jamás podré saberlo. Y no sé nombrarte, ya que no sé lo que eres. Si alguien me dijese que eres nombrado con este o aquel nombre, por el hecho mismo de darte un nombre sé que ése no es tu nombre. El término de cualquier modo de significar que poseen los nombres es el muro, más allá del cual te veo. Si alguien expresase un concepto por el que puedas ser concebido, sé que ese concepto no es el concepto de ti. En efecto, todo concepto tiene su término en el muro del paraíso. Y si alguien expresase una comparación y sostuviera que tú debes ser concebido en conformidad con ella, sé igualmente que esa comparación no es adecuada a ti. E igualmente, si alguien quisiera describir lo que entiende de ti, queriendo proporcionar un modo para entenderte, ése estaría todavía lejos de ti. En efecto, tú estás separado de todos estos modos de entender por un altísimo muro. El muro separa de ti todas las cosas que pueden decirse o pensarse, ya que estás desligado de todo lo que puede caer bajo el concepto de cualquiera que te conciba.

52 Por ello, cuando me elevo lo más alto que puedo, veo que tú eres la infinitud. Y por eso eres inaccesible, incomprehensible, innombrable, inmultiplicable e invisible. Al que accede hasta ti le es preciso elevarse más allá de todo término, de todo fin y de todo lo finito. ¿Pero cómo llegará

a ti, que eres el fin al que tiende, si debe ascender más allá del fin? ¿Acaso quien asciende más allá del fin no penetra en lo indeterminado y confuso, y por lo que respecta al intelecto en la ignorancia y en la oscuridad, que son rasgos de la confusión intelectual? Es necesario, por tanto, que el intelecto, si quiere verte, se haga ignorante y se sitúe en la sombra. ¿Pero qué es, Dios mío, un intelecto en la ignorancia? ¿No es acaso la docta ignorancia? Por tanto, no puede aproximarse a ti, Dios mío, que eres la infinitud, sino aquél cuyo intelecto está en la ignorancia, es decir, el que sabe que es ignorante de ti. ¿Cómo puede el intelecto captarte a ti que eres la infinitud? El intelecto sabe que es ignorante y que no puede captarte porque eres la infinitud. Entender la infinitud es comprehender lo incomprehensible. El intelecto sabe que él es ignorante de ti, porque sabe que tú puedes ser conocido únicamente si se conoce lo incognoscible, sólo si se ve lo invisible, y se accede a lo inaccesible.

53 Tú, Dios mío, eres la misma infinitud absoluta, que veo que es el fin infinito; pero no puedo captar cómo el fin sea fin sin fin. Tú, Dios, eres el fin de ti mismo, porque eres todo lo que posees. Si tienes fin, eres fin. Eres, por tanto, fin infinito, porque eres el fin de ti mismo, ya que tu fin es tu esencia. La esencia del fin no termina o acaba en algo distinto del fin, sino en sí mismo. El fin que es fin de sí mismo es infinito; y todo fin que no es fin de sí mismo es un fin finito. Tú, Señor, que eres el fin que finaliza todas las cosas, eres el fin de lo que no tiene fin; y de ese modo, eres el fin sin fin, es decir, infinito, lo cual escapa a todo razonamiento; implica, en efecto, la contradicción. Cuando afirmo que el infinito existe, estoy admitiendo que la tiniebla es luz, que la ignorancia es ciencia, que lo im-

posible es necesario. Y como admitimos que existe un fin de lo finito, necesariamente admitimos el infinito, esto es, el fin último, o el fin sin fin. Pero no podemos no admitir que existan entes finitos; del mismo modo no podemos no admitir que existe el infinito. Admitimos, por tanto, la coincidencia de los contradictorios, por encima de la cual está el infinito. Esa coincidencia es la contradicción sin contradicción, lo mismo que es el fin sin fin.

54 Tú me dices, Señor, que del mismo modo que la alteridad en la unidad es sin alteridad, porque es unidad, igualmente la contradicción en la infinitud es sin contradicción, puesto que es infinitud. La infinitud es la misma simplicidad; la contradicción no existe sin alteración. Pero la alteridad en la simplicidad es sin alteración, porque es la misma simplicidad. Todas las cosas que se predican de la simplicidad absoluta coinciden con ella misma, puesto que allí tener es ser. La oposición de los opuestos es oposición sin oposición, lo mismo que el fin de los entes finitos es el fin sin fin. Eres, pues, Dios, la oposición de los opuestos, porque eres infinito, y puesto que eres infinito, eres la misma infinitud. En la infinitud, la oposición de los opuestos existe sin oposición. Señor, Dios mío, fuerza de los débiles, veo que tú eres la misma infinitud. Por ello, para ti nada es otro, diverso u opuesto. En efecto, la infinitud no sufre en sí misma la alteridad, porque como es infinitud nada hay fuera de ella. La infinitud absoluta lo incluye todo y todo lo abarca. Por tanto, si hubiese infinitud y otra cosa distinta fuera de ella misma, no habría infinitud ni otra cosa distinta. La infinitud no puede ser mayor ni menor.

55 Por tanto, no existe nada fuera de ella. Si la infinitud no incluyese en sí todo ser, no sería infinita; y si no hubiera infinitud, entonces tampoco habría fin, ni algo otro, ni algo diverso, cosas que no pueden existir sin la alteridad de los fines y de los términos. Suprimido el infinito, no queda nada. Existe, pues, la infinitud y complica todas las cosas, y nada puede haber fuera de ella. De aquí resulta que para ella nada es otro o diverso. La infinitud, pues, es todas las cosas de manera tal que no es nada de todas ellas. A la infinitud no le puede convenir ningún nombre. En efecto, todo nombre puede tener un contrario. Pero a la infinitud innombrable nada le puede ser contrario. Tampoco la infinitud es el todo al cual se opone la parte; tampoco puede ser una parte. Tampoco la infinitud es grande o pequeña, ni es cualquier cosa que en el cielo o en la tierra pueden ser expresadas con un nombre. La infinitud está por encima de todas estas cosas.

56 La infinitud no es ni mayor, ni menor, ni igual que ninguna cosa. Pero mientras considero que la infinitud no es mayor o menor que cualquier objeto dado, estoy diciendo que ella misma es la medida de todo, al no ser ni mayor ni menor. Y así, entiendo que ella es la igualdad del ser. Tal igualdad es infinita. Y así, no es una igualdad a la manera en la que lo desigual se opone a la igualdad, sino que en ella la desigualdad es igualdad. La desigualdad en la infinitud es sin desigualdad, porque es infinitud; de modo semejante, también la igualdad es infinitud en la infinitud. La igualdad infinita es fin sin fin. Por tanto, aunque no sea ni mayor ni menor, no por eso la igualdad es, por el modo en que es captada, una igualdad contraida, sino que es una igualdad infinita, que no admite el más y el menos. Y de esta manera no es más igual a una cosa que a otra, sino que

es igual lo mismo a una cosa que a todas, lo mismo igual a todas las cosas que a ninguna de ellas. El infinito no es contraíble, sino que permanece desligado. Si de la infinitud pudiese ser contraido, no sería infinito. No es, pues, contraíble a la igualdad de lo finito, aunque no sea desigual a ninguna cosa. ¿Pues cómo podría convenir la desigualdad al infinito, a quien no conviene ni el más ni el menos? En consecuencia, el infinito no es ni mayor, ni menor, ni desigual a ninguna cosa dada; pero no por eso es igual al finito, puesto que está infinitamente más allá de todo lo finito. Y como está infinitamente más allá de todo lo finito, es decir, porque es por sí mismo, el infinito es completamente absoluto e incontraíble.

57 ¡Cuán excelso eres, Señor, sobre todas las cosas, y al mismo tiempo cuán humilde, ya que estás en todas ellas! Si la infinitud fuese contraíble a algo a lo que se puede dar un nombre, como la línea, la superficie o la especie, atraería hacia sí aquello a lo que fuese contraida. Que el infinito sea contraíble implica contradicción, ya que no sería contraído sino atraído. Pues si dijese que el infinito está contraído en la línea, como cuando hablo de una línea infinita, entonces la línea es atraída al infinito; la línea deja de ser línea cuando no posee cantidad y fin. Una línea infinita no es una línea, sino que una línea en la infinitud es la infinitud. Y como nada puede añadirse al infinito, el infinito no puede contraerse a algo, de modo que sea algo distinto que infinito. La bondad infinita no es bondad, sino infinitud. La cantidad infinita no es cantidad, sino infinitud. Y lo mismo debe decirse de todo lo demás. Tú, Dios, eres grande, y tu grandeza no tiene fin. Y por eso veo que eres la medida inconmensurable de todas las cosas, lo mismo que eres el fin infinito de todas las cosas.

Eres sin principio y sin fin, Señor, porque eres infinito. Eres principio sin principio y fin sin fin. Eres principio sin fin y fin sin principio; y de tal modo eres principio que eres fin, y de tal manera eres fin que eres principio; y no eres ni principio ni fin, sino que, por encima del principio y del fin, eres la misma infinitud absoluta siempre bendita.

58 Capítulo XIV

Dios complica todas las cosas sin alteridad

Gracias a la infinitud de tu misericordia, veo, Señor, que tú eres la infinitud que lo abarca todo. No hay nada, por tanto, fuera de ti. Todas las cosas, en ti, no son distintas de ti. Tú me enseñas, Señor, cómo la alteridad, que no existe en ti, incluso no es en sí misma ni puede serlo. La alteridad, que no existe en ti, tampoco hace que una criatura sea diversa de otra, aunque una no sea la otra. El cielo no es la tierra, incluso aunque sea cierto que el cielo es el cielo y la tierra es la tierra. Si, por tanto, quisiera buscar la alteridad, que no está en ti ni fuera de ti, ¿dónde podría encontrarla? Y si no existe, ¿cómo es que la tierra es una criatura diversa del cielo? Sin la alteridad, en efecto, esto no puede entenderse. Pero tú hablas dentro de mí, Señor, y me dices que no existe un principio positivo de la alteridad, y por eso la alteridad no existe. ¿Pues cómo la alteridad podría existir sin un principio, a no ser que ella misma fuese el principio y la infinitud? Pero la alteridad no es principio del ser. En efecto, la alteridad se

nombra a partir del no ser. Precisamente por el hecho de que una cosa no es otra, se dice que es otra. Por tanto, la alteridad no puede ser principio de ser, ya que se denomina a partir del no ser, y tampoco tiene un principio de ser, puesto que procede del no ser. La alteridad, por consiguiente, no es algo. La causa de que el cielo no sea la tierra se debe a que el cielo no es la misma infinitud, que abarca a todo ser.

59 Del hecho de que la infinitud es infinitud absoluta resulta que una cosa no puede ser otra distinta, como ocurre por ejemplo a la esencia de Sócrates, que abarca todo el ser socrático, en cuyo simple ser socrático no hay ninguna alteridad o diversidad. Pero de todas las cosas que hay en Sócrates, el ser de Sócrates es la unidad individual, de tal modo que en este único ser está complicado el ser de todas las cosas que están en Sócrates, a saber en su misma simplicidad individual, en la que no se encuentra ninguna alteridad o diversidad. En aquel ser único son y están complicadas todas las cosas que pertenecen al ser socrático, y fuera de él no existen ni pueden existir, si bien con esta salvedad: en ese simplicísimo ser, el ojo no es la oreja, la cabeza no es el corazón, la vista no es el oído, el sentido no es la razón. Pero esto tampoco procede de algún principio de alteridad, sino que, puesto el simplicísimo ser socrático, acontece que la cabeza no es el pie, porque la cabeza no es el mismo simplicísimo ser socrático. Por tanto, el ser de la cabeza no abarca todo el ser socrático; y así, iluminándome tú, Señor, veo que, puesto que el simple ser socrático es completamente incomunicable e incontraíble al ser de cualquier miembro suyo, el ser de un solo miembro no es el ser de otro miembro; al contrario, el simple ser de Sócrates es el ser de todos los miembros de

Sócrates, en el que toda la variedad y alteridad del ser, que se da en los miembros, es una unidad simple, lo mismo que en la forma de un todo la multiplicidad de las formas de las partes es una unidad.

60 De una cierta forma parecida, tu ser, Dios, que es absolutamente el ser de la infinitud, se relaciona con todas las cosas que son; pero al decir absolutamente, lo que quiero señalar es la forma absoluta del ser de todas las formas contractas. Por ello, la mano de Sócrates, en el caso de que se separe de Sócrates, aunque después de su separación no sea ya la mano de Sócrates, permanece sin embargo todavía en un cierto ser de cadáver. Y esto se debe a que la forma de Sócrates, que da el ser, no da el ser en sentido absoluto, sino el ser contraído, es decir, el ser de Sócrates, del que el ser de la mano es separable, y puede persistir aunque sea bajo otra forma; en cambio, si la mano se separase del ser completamente incontracto, que es infinito y absoluto, dejaría de existir completamente, ya que estaría separada de todo ser. Te doy gracias, Señor, Dios mío, que te me manifiestas con largueza, en toda la amplitud en que yo puedo captarte, como siendo la misma infinitud que complica el ser de todas las cosas con una potencia simplicísima, la cual no sería infinita si no estuviera infinitamente unida. La potencia unida es, en efecto, más fuerte. Por consiguiente, esta potencia, que está de tal modo unida que más no puede estarlo, es infinita y omnipotente. Tú, Dios, eres omnipotente, porque eres la simplicidad absoluta, que es la absoluta infinitud.

61

Capítulo XV

La infinitud actual es la unidad en la que la figura es verdad

Sigue sosteniendo a tu siervo, que ciertamente está privado de toda razón excepto en la medida en que le concedes que te hable a ti, su Dios. En la cara pintada del ícono veo una figura de la infinitud. Su rostro no está delimitado a un objeto o a un lugar, y por consiguiente es infinito. El rostro, en efecto, no se dirige más a un espectador que a otro; y aunque su vista sea en sí misma infinita, parece sin embargo que está delimitada por cualquier espectador, porque mira con tal fijeza a uno que le está contemplando, que parecería como si existiese sólo él y no existiese nadie más. Me pareces, por tanto, Señor, como si fueses un poder ser absoluto e infinito, que es formable y determinable por toda forma; nosotros decimos, en efecto, que la potencia de la materia para recibir formas es infinita, ya que jamás podrá estar completamente delimitada. Pero, tú, luz infinita, respondes dentro de mí que la potencia absoluta es la misma infinitud, que está más allá del muro de la coincidencia, en donde el poder ser hecho coincide con el poder hacer, y donde la potencia coincide con el acto. La materia prima, aunque esté en potencia para infinitas formas, no puede sin embargo tenerlas en acto, sino que la potencia es determinada por una forma, y suprimida ésta, se determina por otra.

62 Por tanto, si el poder ser de la materia coincidiese con el acto, ella misma sería tanto potencia como acto; y lo mismo que estaba en potencia para infinitas formas, del mismo modo estaría informada en acto infinitas veces.

Pero la infinitud en acto es sin alteridad, y no puede ser infinitud a no ser que sea unidad. No pueden, por tanto, existir infinitas formas en acto, ya que la infinitud actual es unidad. Tú, Dios, que eres la misma infinitud, eres el único Dios, en quien veo que todo poder es ser en acto. En efecto, el poder desligado de toda potencia contraida en la materia prima o en cualquier potencia pasiva es el ser absoluto. Todo lo que existe en el ser infinito es el mismo ser infinito simplicísimo. Así, el poder ser todas las cosas en el ser infinito es el mismo ser infinito. Igualmente también el ser en acto todas las cosas en el ser infinito es el ser infinito. Por ello, el poder ser absoluto y el ser en acto absoluto en ti, Dios mío, no son sino tú Dios mío infinito. Tú, Dios mío, eres todo el poder ser. El poder ser de la materia prima no es el poder absoluto; por tanto, no puede ser convertible con el acto absoluto. Por ello, la materia prima no es en acto lo que puede ser, como lo eres tú, Dios. El poder ser de la materia prima es material, y de este modo es contraído y no absoluto. Del mismo modo, también el poder ser sensible o racional están contraídos. En cambio, el poder absolutamente no contraido coincide con el absoluto sin más, es decir, con el infinito.

63 En consecuencia, cuando tú, Dios mío, te me presentas como si fueses la materia prima formable, porque recibes la forma de cualquiera que te mira, me elevas para que pueda entender que el que te mira no te da la forma, sino que se ve a sí mismo en ti, ya que recibe de ti lo que es. Y de ese modo proporcionas lo que pareces recibir de quien te mira, como si fueses el espejo vivo de la eternidad, que es la forma de las formas. Cuando alguien mira en este espejo, ve su propia forma en la forma de las formas, que es el espejo. Y considera que la forma que ve en

ese espejo es la figura de su propia forma, porque así sucede en un espejo material pulimentado; sin embargo, es verdadero lo contrario, porque lo que ve en el espejo de eternidad no es la imagen sino la verdad, de la que el mismo espectador es la imagen. Por tanto, la imagen en ti, Dios mío, es la verdad y el modelo de todas y cada una de las cosas que son o pueden ser.

64 Dios, que eres digno de ser admirado por toda mente, pareces en ocasiones como si fueras una sombra, tú que eres la luz. Cuando veo cómo la mirada de tu ícono parece que ha cambiado a tenor del cambio de la mía y tu cara parece que ha cambiado porque he cambiado yo, te me presentas como si fueses la sombra que acompaña el cambio del que se desplaza; pero puesto que yo soy una sombra viva y tú eres la verdad, considero que la verdad cambia con el cambio de la sombra. Eres, pues, Dios mío, de tal modo sombra que eres la verdad. Eres mi imagen y la imagen de cualquiera de modo tal que eres el modelo. Señor Dios, luz que iluminas los corazones, mi rostro es verdadero rostro, porque tú, que eres la verdad, me lo has dado. Y mi rostro es también imagen, porque no es la misma verdad sino una imagen de la verdad absoluta. Complico, por tanto, en mi modo de concebir, la verdad y la imagen de mi rostro, y veo que en él coincide la imagen con la verdad del rostro, hasta tal punto que cuanto más imagen más verdadera es. Y entonces me muestras, Señor, de qué modo a tenor del cambio de mi rostro, tu rostro a la vez ha cambiado y no ha cambiado; cambiado, porque no abandona la verdad de mi rostro, y no cambiado, porque no sigue el cambio de la imagen.

65 De ahí que lo mismo que tu rostro no se aparta de la verdad de mi rostro, igualmente no acompaña al cambio de una imagen alterable. La absoluta verdad es inalterabilidad. La verdad de mi rostro es mutable, porque de tal modo es verdad que es imagen; en cambio, la tuya es inmutable, porque es de tal modo imagen que es la verdad. La verdad absoluta no puede abandonar la verdad de mi rostro. Si la verdad absoluta la abandonase, mi propio rostro, que es una verdad mutable, no podría subsistir. De este modo, Dios, por tu bondad infinita, pareces mutable, ya que no te apartas de las criaturas mutables; pero como eres la absoluta bondad, no eres mutable, ya que tú no sigues a la mutabilidad.

¡Oh excelsitud insondable, Dios mío, que no abandonas y a la vez no sigues a las criaturas! Oh inexplicable piedad, te ofreces al que te mira como si recibieses de él el ser; y te conformas a él, de tal modo que cuanto más te ama, más apareces tú semejante a él. No podemos odiarnos a nosotros mismos. Por eso, amamos lo que participa y acompaña nuestro ser; y abrazamos nuestra semejanza, porque nos representamos en la imagen en la que nosotros mismos nos amamos.

66 Te muestras, Señor, desde la humildad de tu bondad infinita, como si fueses una criatura nuestra, para así atraernos hacia ti. Tú nos atraes hacia ti con todos los posibles modos de atraer con los que la criatura racional puede ser atraída. Coincide en ti, Dios, el ser creado con el crear. En efecto, la semejanza que parece ser creada por mí, es la verdad que me crea; de este modo al menos puedo yo comprender cuánto debiera estar vinculado a ti, puesto que en ti el ser amado coincide con el amar. Si yo,

pues, debo amarme en ti que eres mi imagen, estoy sumamente obligado a ello, al ver que tú me amas como criatura e imagen tuya. ¿Cómo no podría un padre amar a un hijo, que es hijo hasta tal punto que es también padre? Y si el que es considerado como hijo en la estimación y a la vez conocido como padre es muy digno de ser amado, ¿acaso no eres más digno de ser sumamente amado tú, que superas en mucho a un hijo en la estima y eres mejor conocido que un padre? Tú, Dios, has querido que el amor filial se fundase en la estima, y deseas ser estimado como alguien que es más afín que un hijo y deseas ser conocido como alguien que es más íntimo que un padre, ya que eres el amor que complica tanto el amor filial como el paterno. Eres, por tanto, mi dulcísimo amor, Dios mío, bendito por siempre.

67

Capítulo XVI

Si Dios no fuese infinito, no sería el fin del deseo

El fuego no cesa de arder ni tampoco el amor del deseo que conduce hacia ti, Dios, que eres la forma de todo lo que es deseable y la verdad que se desea en todo deseo. Por eso, ya que, por un don tuyo más dulce que la miel, he comenzado a degustar tu incomprensible suavidad, que es para mí más agradable cuanto más infinita se presenta, veo por esto que tú, Dios, eres desconocido para todas las criaturas, precisamente para que gocen de una mayor serenidad en esta sacratísima ignorancia, como si se encontraran en medio de un tesoro inconmensurable e inextin-

guible. El que encuentra un tesoro de una naturaleza tal que sabe que es inconmensurable e inextinguible es invadido de una mayor alegría que el que encuentra uno mensurable y finito. Por eso, esta sacratísima ignorancia de tu grandeza es el más deseable alimento de mi entendimiento, máxime cuando encuentro ese tesoro en mi propio campo, de tal modo que ese tesoro es mío.

68 ¡Oh fuente de riquezas! Tú quieres ser comprehendido en mi posesión y a la vez permanecer incomprehensible e infinito, porque eres un tesoro de delicias, de las que nadie puede desear el fin. ¿Cómo el deseo podría desear no ser? Ya sea que la voluntad apetezca ser o que apetezca no ser, el deseo mismo no puede aquietarse sino que se dirige hacia el infinito. Tú desciendes, Señor, para ser comprendido, y sin embargo permaneces inconmensurable e infinito. Si no permanecieses infinito, no serías el fin del deseo. Eres, por tanto, infinito, para ser el fin de todo deseo. El deseo intelectual no se dirige hacia lo que puede ser mayor y más deseable, sino hacia lo que no puede ser mayor ni más deseable. Pero todo lo que está por debajo del infinito puede ser mayor. Luego el fin del deseo es infinito. Tú eres, pues, Dios, la misma infinitud, a la que exclusivamente deseo en todo deseo. Yo no puedo acceder más adecuadamente a la ciencia de esta infinitud más que cuando sé que es infinita.

69 Por tanto, cuanto más comprendo que tú, Dios mío, eres más incomprehensible, tanto más te alcanzo, porque alcanzo más el fin de mi deseo. En consecuencia, cualquier cosa que me advenga que intente mostrarme que tú eres comprensible, yo la rechazo porque es una seducción. Mi deseo, en el que tú resplandeces, me guía hacia ti, pues

rechaza todo lo que es finito y comprensible; en estas cosas no puede aquietarse, ya que es guiado por ti mismo hacia ti. Tú, en cambio, eres el principio sin principio y el fin sin fin. Por tanto, el deseo es guiado por el principio eterno, de quien obtiene el hecho mismo de ser deseo, hacia el fin sin fin; y éste es infinito. La razón por la cual yo, un pobre hombre, no estaría satisfecho contigo, Dios mío, si supiera que tú eres comprensible, estriba en que yo soy guiado por ti mismo hacia ti, que eres incomprehensible e infinito.

70 Te veo, Señor Dios mío, en un cierto rapto mental, puesto que si la vista no se sacia con lo que ve, el oído con lo que oye, menos todavía el intelecto con el entender. Lo que sacia el intelecto, es decir, su fin, no es lo que entiende, y no puede saciarlo lo que no entiende en absoluto, sino únicamente aquello que, no entendiendo, entiende. En efecto, no le sacia lo inteligible que conoce; tampoco lo sacia lo inteligible que desconoce absolutamente; lo único que puede saciar al intelecto es aquello inteligible que sabe que es hasta tal punto inteligible que nunca pueda ser entendido plenamente, como no sacia a quien tiene un hambre insaciable un alimento escaso que puede comer, ni tampoco un alimento que no le es accesible, sino solamente aquel alimento al que puede acceder, y que, aunque lo coma continuamente, sin embargo nunca puede comerlo plenamente, porque ese alimento es tal que, comiéndolo, no disminuye, ya que es infinito.

71 Capítulo XVII

Dios puede ser perfectamente visto únicamente como unitrino

Te me has mostrado, Señor, tan amable que más no has podido serlo; eres, en efecto, infinitamente amable, Dios mío. Por consiguiente, jamás nadie, excepto un amante infinito, podrá amarte en el modo que tú eres amable. Y si no hubiera alguien que amara infinitamente, no serías infinitamente amable. Pues tu amabilidad, que es el poder ser amado infinitamente, radica en que existe un poder amar infinitamente. Del poder amar infinitamente y del poder infinitamente ser amado surge el nexo del amor infinito entre el mismo amante infinito y el infinito capaz de ser amado. Ahora bien, el infinito no es multiplicable. Tú, Dios mío, que eres amor, eres un amor amante y un amor capaz de ser amado. Luego tú, Dios mío, que eres amor, eres amor amante, un amor capaz de ser amado y la unión del amor amante y del amor capaz de ser amado. Veo en ti, Dios mío, al amor amante; y del hecho de que veo en ti el amor amante veo también en ti el amor amable; y porque veo en ti el amor amante y el amor amable, veo el nexo del amor de ambos. Y esto no es cosa distinta de lo que que veo en tu absoluta unidad, en la que veo la unidad que une, la unidad unible, y la unión de ambas.

72 Todo lo que yo veo en ti, tú lo eres, Dios mío. Por tanto, tú eres aquel amor infinito que sin el amante, lo amable y la unión de ambos no puede ser visto por mí como un amor natural y perfecto. ¿Cómo puedo concebir un amor perfectísimo y naturalísimo sin el amante, el amable y la unión de ambos? En un amor contraído expe-

rimento que es propio de la esencia de un amor perfecto que el amor sea amante, amable y la unión de ambos. Lo que pertenece a la esencia del amor perfecto contraído no puede faltar en el amor absoluto, de quien el amor contraído posee todo lo que tiene de perfección. Cuanto más simple es el amor, tanto más perfecto es. Tú, Dios mío, eres el amor perfectísimo y simplicísimo. Eres la esencia perfectísima, simplicísima y naturalísima del amor. Por eso, en ti, que eres amor, no es una cosa el amante, otra distinta lo amable y otra diversa la unión de ambos, sino que son lo mismo, es decir, tú mismo, Dios mío. Por tanto, puesto que en ti coincide lo amable con el amante y ser amado con amar, el nexo de esa coincidencia es una unión esencial. Pues, en efecto, nada hay en ti que no sea tu misma esencia.

73 Por consiguiente, esas cosas que se me presentan como siendo tres cosas, a saber, amante, amable y la unión, son la misma simplicísima esencia absoluta. No son tres, sino uno solo. Esa esencia tuya, Dios mío, que se me presenta simplicísima y como la más una, no es la más natural y la más perfecta sin las tres cosas predichas. Por tanto, es una esencia trina, y sin embargo no existen tres cosas en ella, ya que es simplicísima. La pluralidad de esas tres cosas señaladas es de tal manera una pluralidad que es una unidad, y la unidad es de tal modo unidad que es una pluralidad. La pluralidad de esos tres es una pluralidad sin número plural. En efecto, un número plural no puede ser una unidad simple, ya que el número es plural. Por tanto, no hay una distinción numérica del tres, porque ésta es esencial. Un número se distingue esencialmente de otro número. Y como esa unidad es trina, no es la unidad del

número singular. En efecto, la unidad del número singular no es trina.

74 ¡Oh admirabílisimo Dios, que no eres ni singular en número ni plural en número, sino que, por encima de toda pluralidad y singularidad, eres unitrino y triuno! Veo, por tanto, en el muro del paraíso, en el que estás, Dios mío, que la pluralidad coincide con la singularidad, y veo también cuán remotamente más allá tú habitas. Enséñame, Señor, cómo puedo concebir como posible eso que veo como necesario. Pues efectivamente, para mí se presenta como una imposibilidad que la pluralidad de tres cosas, sin las que no puedo concebirte como amor perfecto y natural, sea una pluralidad sin número, como si uno dijese uno, uno, uno; dice uno tres veces; no dice tres, sino uno, y dice este uno tres veces. Pero no puede decir uno tres veces sin tres, aunque no diga tres. Pues cuando dice uno tres veces, repite lo mismo y no numera. Numerar, en efecto, es alterar el uno, pero repetir uno y lo mismo tres veces es plurificar sin hacer uso del número.

75 Por eso, la pluralidad que yo veo en ti, Dios mío, es una alteridad sin alteridad, porque es una alteridad que es identidad. Cuando veo que el amante no es lo amable y el nexo no es ni el amante ni lo amable, no veo de ese modo que el amante no sea lo amable, como si el amante fuese uno y el amable otro distinto, sino que veo que la distinción del amante y del amable está dentro del muro de la coincidencia de la unidad y de la alteridad. Por ello, esa distinción, que está dentro del muro de la coincidencia, en donde coinciden lo distinto y lo indistinto, precede a toda alteridad y diversidad que nosotros podamos entender. El muro, en efecto, limita la potencia de todo entendimiento,

aunque el ojo mire más allá dentro del paraíso; pero lo que el ojo ve, no puede ni decirlo ni entenderlo. El amor es su secreto y escondido tesoro que, aunque encontrado, permanece escondido. Se encuentra en el lado interior del muro de la coincidencia de lo escondido y de lo manifiesto.

76 Pero no puedo sustraerme de la suavidad de esta visión sin todavía explicarme a mí mismo, de alguna manera, la revelación de la distinción del amante, del amable y de su unión. Efectivamente, la dulcísima degustación de esa revelación parece de alguna manera pregustable en una imagen. De este modo me concedes, Señor, ver en mí el amor, porque me veo como amante. Y como veo que yo me amo a mí mismo, me veo como amable, y veo que yo soy el nexo más natural de ambos. Yo soy amante; yo soy amable; yo soy unión de ambos. Por tanto, el amor, sin el que no podría existir ninguno de esas tres cosas, es uno sólo. Yo, que soy el amante, soy uno; y yo, que soy lo amable, soy ese mismo uno; y yo, que soy la unión que surge del amor con el que me amo, soy ese mismo uno. Yo soy uno y no soy tres.

77 Supongamos que mi amor sea mi esencia, como lo es en ti, Dios mío. En ese caso, en la unidad de mi esencia estaría la pluralidad de las tres cosas señaladas antes; y en la trinidad de las tres cosas antedichas estaría la unidad de la esencia, y estarían todas en mi esencia, de modo contraído, de la misma manera que veo que en ti existen verdadera y absolutamente. A continuación, compruebo que el amor amante no sería en mí el amor amable ni su unión. Y esto lo pruebo con la siguiente experiencia. Como consecuencia del amor amante que yo extiendo a

una cosa distinta fuera de mí, como a algo amable extrínseco a mi esencia, se origina la unión con la que estoy vinculado, cuanto me es posible, a esa cosa. Esta cosa no está unida a mí con ese nexo, porque no me ama. Por eso, aunque yo la ame, hasta el punto de que mi amor amante se extiende a ella, sin embargo mi amor amante no lleva consigo mi amor amable. Yo, en efecto, no me convierto en amable para esa cosa. No se preocupa de mí, aunque yo la ame mucho, lo mismo que un hijo a veces no se preocupa de su madre, la cual le ama con gran ternura.

78 Y de ese modo experimento que el amor amante no es el amor amable ni la unión de ambos, sino que veo que el amante se distingue del amable y de la unión de los dos. Esta distinción ciertamente no es constitutiva de la esencia del amor, ya que yo no puedo amar, sea a mí mismo o a otra cosa distinta de mí, sin amor. Por ello, el amor pertenece esencialmente a las tres cosas; y así, veo la esencia simplicísima de las tres cosas predichas, aunque se distingan entre sí. He expresado, Señor, mediante una semejanza una cierta pregustación de tu naturaleza. Perdóname, misericordioso, si me esfuerzo en figurarme el gusto no figurable de tu dulzura. Si la dulzura de un fruto desconocido es irrepresentable por cualquier pintura y cualquier representación, y es inexpresable con cualquier palabra, ¿quién soy yo, pobre pecador, para intentar mostrarte a ti que eres inmostrable, representarte como visible a ti que eres invisible, y presumir de hacer saboreable tu dulzura infinita y completamente inexpresable? Jamás todavía he merecido saborearla; y a través de las cosas por las que la expreso, la convierto más bien en pequeña que en grande.

79 Tan grande es tu bondad, Dios mío, que incluso permites hablar de la luz a los ciegos y cantar las alabanzas de aquel del que no saben nada ni pueden saberlo, a menos que se les revele. Ahora bien, la revelación no alcanza al gusto. El oído de la fe no alcanza tu dulzura, que es saboreable. Tú, Dios, me has revelado esto: que ni el oído oyó, ni hasta el corazón del hombre ha descendido la infinitud de tu dulzura, que tienes preparada para los que te aman. Esto nos lo reveló Pablo, tu gran apóstol, que allende el muro de la coincidencia fue arrebatado al paraíso, en donde únicamente puedes ser visto de modo manifiesto, tú que eres la fuente de las delicias. Confiando en tu infinita bondad, he intentado someterme a ese arrebato, para verte a ti que eres invisible, y tener una visión revelada de ti que eres irrevelable. Pero a donde haya llegado, tú lo sabes; yo, en cambio, no lo sé; me basta tu gracia, con la que me haces estar cierto de que tú eres incomprehensible, y por la que me elevas a la firme esperanza de que llegaré, bajo tu guía, a la fruición de ti.

80

Capítulo XVIII

Si Dios no fuese trino, no existiría la felicidad

¡Ojalá, Señor, abriesen los ojos de la mente todos aquellos que los han obtenido por don tuyo, y vieran conmigo cómo tú, Dios celoso, al ser un amor amante, no puedes odiar nada! Tú amas todo lo que es amable en ti mismo, Dios amable, que complicas todas las cosas amables, para que de ese modo todos puedan ver conmigo por

cuál alianza o nexo estás unido a todas las cosas. Tú amas, Dios amante, tanto a todas las cosas en general como a cada una en particular; prodigas tu amor a todo. No obstante, hay muchos que, prefiriendo otra cosa distinta de ti, no te aman. Si el amor amable no fuese distinto del amor amante, serías amable para todos, hasta tal punto que no podrían amar nada excepto a ti, y todos los espíritus racionales estarían obligados a amarte. Pero eres tan noble, Dios mío, que quieres que amarte o no amarte dependa de la libertad de las almas racionales. Por eso, tu amar no lleva consigo que seas amado. Tú, Dios mío, estás unido a todos por un nexo de amor, ya que prodigas tu amor sobre toda criatura tuya; pero no todo espíritu racional está unido a ti, ya que no siempre dirige su amor a tu amabilidad sino que lo proyecta a otra cosa, a la que se une y vincula. Has desposado a toda alma racional con tu amor amante; pero no toda esposa te ama a ti como su esposo, sino que muy frecuentemente ama a otro al que se adhiere. ¿Pero cómo, Dios mío, podría alcanzar su fin tu esposa, el alma humana, si tú no fueses amable, de modo que amándote a ti, que eres tan amable, pudiera llegar hasta la vinculación y la más feliz unión?

81 ¿Quién, por tanto, puede negar que tú, Dios, eres trino, cuando ve que si no fueses trino y uno, tú no serías un Dios noble, natural y perfecto, ni existiría el espíritu de libre arbitrio, ni él mismo podría alcanzar la fruición de ti y su felicidad? Puesto que eres intelecto inteligente e intelecto inteligible y la unión de ambos, el intelecto creado puede alcanzar en ti, su Dios inteligible, la unión contigo y la felicidad. Del mismo modo, al ser tú el amor amable, la voluntad amante creada puede alcanzar la felicidad y la unión en ti, su Dios amable. El que te recibe a ti, Dios, que

eres una luz racional capaz de ser recibida, podrá llegar a una tal unión contigo que estaría unido a ti como el hijo lo está con su padre. Veo, Señor, iluminándome tú, que la naturaleza racional no puede alcanzar la unión contigo, si no fuera porque tú eres amable e inteligible. Por eso, la naturaleza humana no es unible a ti en cuanto Dios amante, pues tú no eres en ese sentido su objeto; pero es unible a ti como su Dios amable, porque lo amable es objeto del amante. Así, de igual forma, lo inteligible es objeto del intelecto; ahora bien, a ese objeto nosotros lo llamamos la verdad. Por tanto, Dios mío, porque tú eres la verdad inteligible, el intelecto creado puede unirse a ti.

82 Veo así que la naturaleza racional humana es unible a tu naturaleza divina sólo en cuanto que ésta es inteligible y amable, y que el hombre que te aferra a ti, como su Dios apto para ser recibido, pasa a una unión que, por su vinculación tan estrecha, puede recibir el nombre de filiación; no conocemos un nexo más estrecho que el de la filiación. Si este nexo de unión es el máximo, mayor que el cual no puede existir otro (y esto será necesariamente así, ya que tú, Dios amable, no puedes ser más amado por el hombre), entonces esa unión llegará hasta la filiación perfectísima, de modo tal que esa filiación será la perfección que complica toda posible filiación, por la cual todos los hijos pueden alcanzar la felicidad última y la perfección. En el excelso Hijo, la filiación es como el arte en el maestro o la luz en el sol; en los demás, en cambio, es como el arte en los discípulos o la luz en las estrellas.

83 Capítulo XIX

Jesús es la unión de Dios y del hombre

Te doy gracias inefables a ti, Dios, vida y luz de mi alma. Veo ahora la fe que por revelación de los apóstoles mantiene la iglesia católica, a saber, que tú, Dios amante, engendras de ti al Dios amable, y que tú, Dios amable engendrado, eres el absoluto mediador; por ti existe todo lo que es y lo que puede ser. Tú, Dios volente y amante, complicas todas las cosas en ti, Dios amable. Todo lo que tú, Dios volente, quieres o concibes está complicado en ti, Dios amable. No puede existir nada a menos que tú quieras que exista. Por tanto, todas las cosas tienen su causa o razón de ser en tu concepto amable. Y no existe otra causa de todas las cosas excepto que a ti así te agrada. Nada agrada al amante en cuanto amante excepto el amable. Por tanto, tú, Dios amable, eres el Hijo de Dios Padre amante. En ti está toda la complacencia del Padre. Así todo ser creable está complicado en ti, Dios amable. Tú, Dios amante, por proceder de ti el Dios amable, como un hijo procede de su padre, por ser Dios amante Padre del Hijo tuyo Dios amable, eres padre de todos los seres que existen. En efecto, tu concepto es el Hijo, y todas las cosas están en él. La unión de ti y de tu concepto es un acto y una operación originante, en la que está el acto y la explicación de todas las cosas.

84 Lo mismo que a partir de ti, Dios amante, se engendra el Dios amable, y esta generación es una conceptuación, igualmente de ti, Dios amante, y de tu concepto amable engendrado por ti, proceden tu acto y tu concepto; éste es un vínculo que conecta y es un Dios, que te une a ti y a tu

concepto, lo mismo que el amar une al amante y al amable en el amor. Este nexo se denomina Espíritu. El Espíritu es, pues, como un movimiento que procede del motor y del móvil. Por eso el movimiento es la explicación del concepto del motor. Por consiguiente, todas las cosas están explicadas en ti, Dios Espíritu Santo, lo mismo que están concebidas en ti, Dios Hijo. Veo, en consecuencia, porque tú, Dios, así me iluminas, que todas las cosas están en ti, Dios Hijo de Dios Padre, como en su razón, concepto, causa o modelo, y que el Hijo es el medio de todas las cosas, porque es la razón de todas ellas. En efecto, mediante la razón y la sabiduría, tú, Dios Padre, realizas todo. Y el Espíritu o movimiento traslada hasta el efecto el concepto de la razón, lo mismo que experimentamos que un cofre en la mente del artífice es llevado al efecto por la virtud motriz que está en sus manos.

85 Veo, después, mi Dios, que tu Hijo es el medio de la unión de todas las cosas, de modo que todas, mediante tu Hijo, puedan encontrar reposo en ti. Y veo que Jesús bendito, hijo del hombre, está unido de modo excelso a tu Hijo, y que el hijo del hombre no puede estar unido a ti, Dios Padre, más que mediante tu Hijo, mediador absoluto. ¿Quién, considerando muy atentamente estas cosas, no se arrebata excelsamente? Tú, Dios mío, me has desvelado esa escondida realidad a mí, miserable, para que vea que el hombre no puede entenderte a ti como Padre sino es en tu Hijo, que es el inteligible y el mediador, y que entenderte es unirse a ti. Puede, por tanto, el hombre unirse a ti a través de tu Hijo, que es el medio de la unión. Y la naturaleza humana, unida a ti de modo excelso, en cualquier hombre que esa unión se produzca, no puede unirse al medio más de lo que está unida; sin el medio no puede unirse a ti. Por

tanto, se une máximamente al medio. Y sin embargo no se convierte en medio. Por eso, aunque la naturaleza humana no pueda devenir medio, al no poder unirse a ti sin un medio, sin embargo está unida al medio absoluto, de tal manera que entre ella y tu Hijo, que es el medio absoluto, no puede mediar nada. Si algo pudiese mediar entre la naturaleza humana y el medio absoluto, entonces no se uniría a ti del modo más excelso.

86 Oh buen Jesús, veo que en ti la naturaleza humana se vincula de manera excelsa a Dios Padre, a través de una suprema unión por la que se une a Dios Hijo mediador absoluto. Por tanto, en ti, Jesús, la filiación humana, por ser tú hijo del hombre, está unida de la manera más excelsa a la filiación divina, por lo que puedes ser llamado con justicia hijo de Dios y de hombre, ya que en ti nada media entre hijo del hombre e hijo de Dios. En la filiación absoluta, que es el Hijo de Dios, está complicada toda otra filiación; a esa filiación absoluta está supremamente unida, Jesús, tu filiación humana. Por tanto, tu filiación humana subsiste en la divina, no sólo complicativamente sino también como lo atraído subsiste en el que atrae, lo unido en el que une, y lo que es una sustancia en el que proporciona esa sustancia. En ti, Jesús, no es posible, por tanto, la separación de hijo de hombre de hijo de Dios. La separabilidad acaece cuando la unión puede ser mayor. En cambio, donde la unión no puede ser mayor nada puede mediar. La separación no puede tener lugar allí donde nada puede mediar entre las cosas unidas. En cambio, donde lo unido no subsiste en el uniente, la unión no es la más alta. Mayor unión hay donde lo unido subsiste en el uniente que donde lo unido susbsiste separadamente. La separación es, pues, una remoción de la unión máxima. De esa manera,

veo en ti, Jesús mío, cómo la filiación humana, por la que eres hijo del hombre, subsiste en la filiación divina, por la que eres hijo de Dios, como en la máxima unión lo unido está en el uniente. A ti, Dios, la gloria por los siglos.

87

Capítulo XX

Cómo entender que Jesús es la unión de la naturaleza divina y de la humana

Tú, luz indeficiente, me muestras que la unión máxima con la que la naturaleza humana en el Jesús mío está unida a tu naturaleza divina, no es semejante de ningún modo a la unión infinita. En efecto, la unión con la que tú, Dios Padre, estás unido a Dios Hijo tuyo, es Dios Espíritu Santo; y es, por tanto, una unión infinita. Alcanza, efectivamente, la identidad absoluta y esencial. No sucede lo mismo cuando se trata de la unión de la naturaleza humana con la divina. En efecto, la naturaleza humana no puede pasar a una unión esencial con la divina, lo mismo que lo finito no puede estar unido infinitamente con lo infinito; pasaría, en efecto, a una identidad con el infinito, y de ese modo dejaría de ser finito, puesto que el infinito se predicaría verdaderamente de él. Por eso, esta unión, por la que la naturaleza humana está unida a la naturaleza divina, no es sino la atracción, en el grado más alto, de la naturaleza humana a la divina, de tal modo que la misma naturaleza humana, en cuanto tal, no puede ser atraída de manera más alta. Por tanto, máxima es esta unión de la naturaleza humana, en cuanto humana, a la divina, puesto

que no puede ser mayor, pero no es la unión simplemente máxima e infinita, como lo es la unión divina.

88 Veo, pues, por la benignidad de tu gracia, en ti, Jesús, hijo del hombre, al Hijo de Dios, y en ti, Hijo de Dios, veo al Padre. En ti, hijo del hombre, veo al Hijo de Dios, porque eres de tal modo hijo del hombre que eres también Hijo de Dios. Y en la naturaleza finita atraída veo la naturaleza infinita atrayente. En el Hijo absoluto veo al Padre absoluto; en efecto, un hijo, en cuanto hijo, no puede ser visto si no se ve a su padre. En ti, Jesús, veo la filiación divina, que es la verdad de toda filiación, e igualmente veo la más excelsa filiación humana, que es la imagen más cercana de la filiación absoluta. Pues lo mismo que una imagen, que entre ella y su modelo no puede mediar una imagen más perfecta, subsiste con la mayor proximidad en la verdad de la que es imagen, del mismo modo veo que tu naturaleza humana subsiste en la naturaleza divina. Por tanto, veo en tu naturaleza humana todas las cosas que veo también en la divina; sin embargo, las cosas que son la misma verdad divina en la naturaleza divina veo que están humanamente en la naturaleza humana. Las cosas que veo que están humanamente en ti, Jesús, son semejanza de la naturaleza divina. Pero la semejanza está unida al ejemplar sin un medio, de modo tal que ni existe ni puede pensarse una mayor semejanza en la naturaleza humana, es decir, en la racional.

89 Veo el espíritu racional humano estrechísimamente unido al espíritu divino, que es la razón absoluta, y de ese modo veo también el intelecto humano unido al intelecto divino y todas las cosas en tu intelecto, Jesús. Pues tú, Jesús, como Dios, entiendes todas las cosas, y este enten-

der es ser todas las cosas. Entiendes todas las cosas como hombre, y este entender tuyo es ser la semejanza de todas las cosas. En efecto, el hombre no puede entender una cosa más que por medio de una semejanza. La piedra no está en el intelecto humano como en su causa o razón propia, sino que está como en una imagen o semejanza suya. En ti, Jesús, el entender humano está unido al mismo entender divino, como una imagen perfectísima está unida a su verdad ejemplar, lo mismo que si yo considerara la forma ideal de un cofre en la mente del artífice y la imagen de un cofre perfectísimo hecho por el mismo maestro de acuerdo con su idea; del mismo modo que la forma ideal es la verdad de la imagen y está unida a ella, como la verdad a la imagen, en un único maestro, así también veo que en ti, Jesús, maestro de maestros, están igualmente unidas, de manera excelsa, la idea absoluta de todas las cosas y la especie realizada a su semejanza.

Te veo, Jesús bueno, en el lado interior del muro del paraíso, ya que tu intelecto es a la vez verdad e imagen; y tú eres a la vez Dios y criatura, igualmente infinito y finito. Y no es posible que tú seas visto más acá del muro. En efecto, tú eres la unión de la naturaleza divina creadora y de la naturaleza humana creada.

90 Entre tu intelecto humano y el de otro hombre cualquiera veo que existe esta diferencia: que ningún hombre conoce todo lo que un hombre puede conocer, ya que ningún entendimiento humano está de tal manera unido al modelo de todas las cosas, como la semejanza lo está a la verdad, que no pueda unirse todavía más estrechamente y estar más en acto. Y, en consecuencia, el entendimiento humano no entiende tantas cosas de modo que no pueda

entender más a través de un acceso al ejemplar de las cosas, del cual todo existente en acto recibe su actualidad. Tu intelecto, en cambio, entiende en acto todas las cosas inteligibles por un hombre, porque en ti la naturaleza humana es la más perfecta y está estrechísimamente unida a su modelo. Por esta unión, tu intelecto humano excede en la perfección del entender a todo intelecto creado. Por tanto, todos los espíritus racionales están considerablemente por debajo de ti, ya que de todos ellos tú, Jesús, eres maestro y luz. Tú eres la perfección y la plenitud de todos; a través de ti, como por su mediador, llegan a la verdad absoluta. Tú eres el camino hacia la verdad y a la vez la verdad misma. Tú eres el camino hacia la vida del intelecto y a la vez la vida misma. Tú eres la fragancia del alimento de la alegría y a la vez también el gusto que proporciona la alegría. Seas, por tanto, dulcísimo Jesús, siempre bendito.

91

Capítulo XXI

Sin Jesús no es posible la felicidad

¡Oh Jesús, fin del universo, en el que se aquieta, como en su última perfección, toda criatura! Tú eres completamente desconocido por todos los sabios de este mundo, ya que nosotros afirmamos de ti como muy verdaderas cosas contradictorias, puesto que eres a la vez creador y creatura, el que atrae y a la vez el atraído, igualmente finito e infinito; los sabios de este mundo afirman que creer que esto sea posible es una locura. Rechazan tu nombre, y no

captan tu luz, con la que nos has iluminado. Pero aunque se consideren sabios, permanecen eternamente locos, ignorantes y ciegos. Si creyesen que tú eres Cristo, Dios y hombre, y aceptasen y tratasen las palabras del evangelio como palabras de un maestro tan excelso, entenderían entonces clarísimamente que todas las cosas, en comparación con esa luz oculta allí, en la simplicidad de tus palabras, son absolutamente ignorancia y unas densísimas tinieblas. Sólo los creyentes humildes alcanzan esta agradabilísima y estimulante revelación. En tu sacratísimo evangelio, que es alimento celestial, está escondida, como en un maná, toda la dulzura del deseo, que no puede ser gustada más que por el que cree y se alimenta de él. Si uno cree y lo acepta, experimenta con la mayor evidencia que tú has descendido del cielo y que eres el único maestro de la verdad.

92 Oh buen Jesús, tú eres el árbol de la vida en el paraíso de las delicias. Nadie podrá alimentarse de esa vida deseable más que por tu fruto. Eres, Jesús, el alimento prohibido para todos los hijos de Adán, que expulsados del paraíso, buscan sus medios de vida en la tierra que se esfuerzan en trabajar. Es preciso, por tanto, que todo hombre se despoje del hombre viejo de la presunción y se revista del hombre nuevo de la humildad, que es lo que conforma contigo, si espera degustar el alimento de la vida dentro del paraíso de las delicias. Una sola es la naturaleza del hombre nuevo y del hombre viejo; pero en el viejo Adán es una naturaleza animal, y en ti, nuevo Adán, es espiritual, puesto que en ti, Jesús, está unida a Dios, que es espíritu. Es necesario, por tanto, que todo hombre, lo mismo que está unido a ti por medio de la naturaleza humana común a él y a ti, se una igualmente a ti en un solo

espíritu, para que de ese modo en la naturaleza que tiene en común contigo, Jesús, pueda llegar hasta Dios Padre, que está en el paraíso. Ver a Dios Padre y a ti, Jesús, Hijo suyo, es estar en el paraíso y en la gloria sempiterna; el que está situado fuera del paraíso no puede tener tal visión, ya que ni Dios Padre ni tú, Jesús, sois hallables fuera del paraíso. Por consiguiente, todo el que está unido a ti, Jesús, como lo está un miembro del cuerpo a su cabeza, ha alcanzado la felicidad.

93 Nadie puede llegar al Padre, si no es atraído por el Padre. El Padre ha atraído tu humanidad, Jesús, mediante su Hijo, y por medio de ti, Jesús, el Padre atrae a todos los hombres. Lo mismo que tu humanidad, Jesús, está unida al Hijo de Dios Padre, como el medio a través del cual el Padre la ha atraído, igualmente la humanidad de cualquier hombre está unida a ti, Jesús, como el único medio a través del cual el Padre atrae a todos los hombres. Eres, por tanto, Jesús, aquél sin el que es imposible que nadie alcance la felicidad. Eres, Jesús, la revelación del Padre. El Padre es invisible para todos los hombres, y únicamente es visible para ti, su Hijo, y para aquél, después de ti, que a través tuyo y por tu revelación merezca verte. Tú eres el que une a todo el que es feliz; y todo el que es feliz subsiste en ti, como está lo unido en el que une. Puesto que te ignoran, ninguno de los sabios de este mundo puede alcanzar la verdadera felicidad. Nadie puede ver a nadie feliz, si no está contigo, Jesús, dentro del paraíso. Lo mismo que de ti, Jesús, de alguien feliz se predican verdaderamente los contradictorios, ya que está unido a ti en la naturaleza racional y en un mismo espíritu. Todo espíritu feliz subsiste en el tuyo, como lo vivificado en el vivificante. Todo espíritu feliz ve al Dios invisible, y en ti,

Jesús, se une al Dios inmortal e inaccesible. Y así, lo finito se une en ti a lo infinito e inunible; el incomprensible es aferrado con eterna fruición, la cual es la dichosísima felicidad jamás agotable. Ten piedad, Jesús, ten piedad, y concédeme verte de modo manifiesto y mi alma será salva.

94

Capítulo XXII

Cómo ve y opera Jesús

El ojo de la mente no puede saciarse viéndote, Jesús, porque eres el complemento de toda belleza mental; y en este ícono aventuro tu muy admirable y espléndido rostro, Jesús benditísimo. Pues tú, Jesús, cuando caminabas en este mundo sensible, hacías uso de los ojos de la carne, que eran semejantes a los nuestros. Y con ellos, no de modo diverso que nosotros los hombres, veías ya una cosa ya otra. En tus ojos había un cierto espíritu, que era la forma del órgano corporal, como el alma sensible está en el cuerpo del animal; en ese espíritu existía una preclara capacidad de discernir, a través de la cual, Señor, tú veías distinta y discriminadamente de una manera este objeto coloreado y ese otro de otro modo; y, todavía más excelsamente, a partir de los aspectos de la cara y de los ojos de los hombres a los que veías, eras un verdadero juez de las pasiones de su alma, de la ira, de la alegría y de la tristeza; y de un modo más agudo todavía, a partir de escasas señales comprendías lo que se escondía en el pensamiento de un hombre. En efecto, no hay nada que no se conciba en la mente que de algún modo no se imprima en la cara y

especialmente en los ojos, ya que son los mensajeros del corazón.

95 En todos estos juicios alcanzabas las profundidades del alma mucho más verdaderamente que cualquier espíritu creado. A partir de un único signo, por muy pequeño que fuera, veías el conocimiento entero de un hombre, como esos hombres inteligentes que a partir de unas pocas palabras prevén enteramente un amplio discurso previamente concebido y que todavía ha de ser desarrollado. Y también como esos hombres muy doctos que poniendo sus ojos por breve tiempo en un libro, exponen el propósito del autor como si lo hubiesen leído entero. Tú sobrepasabas, Jesús, en este género de visión toda la perfección, rapidez y agudeza de todos los hombres pasados, presentes y futuros. Y esta visión, que no se realizaba sin los ojos de la carne, era humana; era, sin embargo, espléndida y admirable. Si se encuentran hombres que, tras largo y sutil análisis, pueden leer el pensamiento de un autor por debajo de lo que para ellos son caracteres recientemente ideados y signos no vistos con anterioridad, tú, Jesús, veías todas las cosas bajo cualquier signo y figura.

96 Si a veces se lee que hay un hombre que capta el pensamiento de quien le pregunta a partir de cualquier seña del ojo, incluso si mentalmente estaba cantando una canción, tú, Jesús, mejor que todos comprendías todo concepto a partir de cualquier movimiento de los ojos. Yo he visto a una mujer sorda que observando el movimiento de los labios de su hija, entendía todas las cosas como si las hubiese oído. Si, tras una larga práctica esto es posible a los sordos, mudos y a los religiosos que se comunican por señas, mucho más perfectamente tú, Jesús, que co-

nocías en acto todo lo cognoscible, como maestro de maestros, realizabas un juicio verdadero del corazón del hombre y de lo que pensaba, a partir de los movimientos y signos más pequeños e invisibles para nosotros.

97 A esta visión tuya humana perfectísima aunque finita, contraída a un órgano corporal, estaba unida la visión absoluta e infinita; a través de esta visión, como Dios, veías a la vez todas y cada una de las cosas, tanto las ausentes como las presentes, las pasadas como las futuras. Veías, por tanto, Jesús, con un ojo humano los accidentes visibles, pero con la absoluta visión divina la sustancia de las cosas. Nadie hecho de carne, excepto tú, Jesús, ha visto nunca la sustancia o quididad de las cosas. Sólo tú has visto con la mayor verdad el alma, el espíritu y todo lo que había en el hombre. Pues lo mismo que la fuerza intelectiva en el hombre está unida a la fuerza visiva animal, para que el hombre no sólo vea como animal sino que también discierna y juzgue como hombre, así la vista absoluta está unida en ti, Jesús, a la virtud humana intelectual, la cual, en el ver animal, es un poder de discernimiento. La fuerza visiva animal en el hombre subsiste no en sí sino en el alma racional, que es la forma de toda alma. Del mismo modo, la capacidad visiva intelectual en ti, Jesús, no subsiste en sí misma, sino en la capacidad visiva absoluta.

98 ¡Cuán admirable es tu vista, dulcísimo Jesús! Nosotros experimentamos en ocasiones que nos percatamos de alguien que pasa; pero puesto que no estábamos atentos para discernir quién era, si se nos pregunta el nombre de esa conocida persona que pasa no lo sabemos, aunque sepamos que ha pasado alguien. Le vemos, por tanto, de

modo animal, pero no lo vemos humanamente, porque no hemos aplicado nuestra capacidad de discernimiento. Con esto descubrimos las naturalezas de esas capacidades; aunque estén unidas en la única forma del hombre, siguen siendo sin embargo distintas y tienen diversas operaciones. Así, puedo ver en ti, Jesús, que eres uno, que de una cierta semejante manera la naturaleza intelectual humana está unida a la naturaleza divina, y que en cuanto hombre has realizado muchísimas cosas e igualmente como Dios otras muchas, admirables, por encima de la capacidad humana. Veo, piadosísimo Jesús, que la naturaleza intelectual, respecto a la sensible, es absoluta y de ningún modo limitada y vinculada a un órgano, como es la sensible, como por ejemplo la capacidad visiva sensible está ligada al ojo. Pero la capacidad divina, que está por encima de la intelectual, es incomparablemente más absoluta. En efecto, el intelecto humano, para que se ponga en acto, tiene necesidad de imágenes. Y las imágenes no pueden tenerse sin los sentidos; y los sentidos no subsisten sin el cuerpo. Por esto, la capacidad del intelecto humano está contraída y es pequeña, y está necesitada de las cosas mencionadas antes. En cambio, el intelecto divino es la necesidad misma, no dependiente ni necesitado de nada; por el contrario, todas las cosas necesitan de él, y sin él no pueden existir.

99 Considero más atentamente que uno es el poder discursivo, el cual razonando discurre y busca, y otro distinto el que juzga y entiende. Vemos, en efecto, que un perro discurre y busca a su amo, le reconoce y oye su llamada. Este discurso ciertamente está en la naturaleza de la animalidad según el grado de la específica perfección canina. Existen además otros animales que poseen un discurso más perspicaz, en consonancia con la mayor perfección de

su especie. En el hombre este tipo de discurso se aproxima mucho al poder intelectual, de tal modo que es el más alto grado de perfección de la capacidad sensible y el más bajo de la intelectual. La capacidad sensible animal tiene muchos grados de perfección innumerables por debajo del poder intelectual, como las especies de los animales nos lo ponen de manifiesto. En efecto, no existe ninguna especie que no esté dotada de su propio grado de perfección. Cada especie tiene una amplitud de grados, en el interior de la cual vemos que individuos de la especie participan de la misma especie de modo variado. Igualmente la naturaleza intelectual, por debajo de la divina, tiene innumerables grados. Por ello, lo mismo que en la intelectual están complicados todos los grados de la perfección sensible, así en la divina están complicados todos los grados de la perfección intelectual, de la perfección sensible y de la perfección de todas las cosas.

100 De este modo, en ti, Jesús mío, veo toda perfección. Pues por ser tú hombre perfectísimo, veo que en ti el intelecto está unido a la capacidad racional o discursiva, que es el grado más alto de la sensible. Veo así que el intelecto está en la razón, como en su lugar propio, como lo localizado en el lugar, como una candela situada en una habitación que ilumina la habitación, todas las paredes y todo el edificio, a tenor del mayor o menor grado de su distancia. Con posterioridad, veo que al intelecto en su grado más alto está unido el Verbo divino, y que el mismo intelecto es el lugar en el que el Verbo es captado, lo mismo que experimentamos en nosotros que el intelecto es el lugar donde se capta la palabra del maestro, como si la luz del sol se uniera a la candela antes mencionada. El Verbo de Dios, en efecto, ilumina el entendimiento, lo

mismo que la luz del sol a este mundo. En ti, Jesús mío, veo que la vida sensible está iluminada por la luz intelectual, que la vida intelectual es una luz que ilumina y es iluminada, y que la vida divina es sólo una luz que ilumina. Por consiguiente, en esa luz intelectual veo la fuente de la luz, es decir, el Verbo de Dios, que es la verdad que ilumina a todo intelecto. Tú eres, por tanto, el único, el más excelso entre todas las criaturas, porque eres creatura de tal modo que eres el creador bendito.

101

Capítulo XXIII

Cómo Jesús murió, aun permaneciendo unido a la vida

Oh, Jesús, sabrosísimo alimento de la mente, cuando te columbro en el interior del muro del paraíso, te me apareces como admirable. Eres el Verbo de Dios humanado, y eres el hombre deificado; no eres, sin embargo, como un compuesto de Dios y de hombre. Entre los componentes es necesaria una proporción, sin la que no puede existir la composición. Ahora bien, no hay ninguna proporción entre lo finito y lo infinito. Tampoco eres la coincidencia de la creatura y del creador, a la manera en que la coincidencia hace que una cosa sea otra; en efecto, tu naturaleza humana no es la divina, y al revés. La naturaleza divina no es mutable o alterable en otra naturaleza, ya que es la misma eternidad; tampoco una naturaleza cualquiera por la unión con la divina se transforma en otra naturaleza, como cuando una imagen está unida a su verdad. No puede decirse,

por tanto, que entonces esa naturaleza se altera sino más bien que se aleja de la alteridad, ya que se une a su verdad propia, que es la inalterabilidad misma.

102 Tampoco, dulcísimo Jesús, puede decirse que tú eres el medio de unión entre la naturaleza divina y la humana, puesto que entre ellas no puede ponerse una cierta naturaleza media que participe de ambas; en efecto, la naturaleza divina no es participable, ya que es completa y absolutamente simplicísima; y en ese caso tú, Jesús bendito, no serías o Dios u hombre. Por el contrario, Señor Jesús, veo, por encima de todo modo de entender, que tú eres un único supuesto, pues eres un único Cristo, al modo en que veo que tu alma humana era una sola alma, en la que, como en la de cualquier hombre, había una naturaleza sensible corruptible y que subsistía en una naturaleza intelectual incorruptible; esta alma no estaba compuesta de lo corruptible y de lo incorruptible, ni la naturaleza sensible coincidía con la intelectual. Veo, por el contrario, que el alma intelectual está unida al cuerpo a través de la capacidad sensible que vivifica el cuerpo. Y si el alma intelectiva cesara de vivificar el cuerpo, sin por ello separarse del cuerpo, entonces ese hombre moriría, ya que cesaría su vida, y sin embargo el cuerpo no estaría separado de la vida, por ser el intelecto su vida; por ejemplo, cuando un hombre ha intentado atentamente discernir por medio de la vista a alguien que viene hacia él, y sin embargo, captado por otros pensamientos, dejase enseguida de prestar atención a aquella averiguación, incluso aunque siga teniendo no menos los ojos clavados en él; en ese caso, el ojo no se separa del alma, aunque esté separado de la atención discernidora de su alma. Porque si cuando él está absorto, dejara de tener no sólo la

vivificación propia de la capacidad de discernimiento sino incluso la sensitiva, aquel ojo estaría entonces muerto, ya que no estaría vivificado. Y sin embargo, no por ello, estaría separado de la forma intelectiva, que es la forma que da el ser, lo mismo que una mano seca permanece unida a la forma que da unidad al cuerpo entero.

103 Existen hombres que saben retener el espíritu vital y parecen como muertos e insensibles, como refiere el bienaventurado Agustín. En este caso, la naturaleza intelectual permanecería unida al cuerpo, pues ciertamente ese cuerpo no existiría bajo una forma distinta que la que tenía previamente, sino que más bien tendría la misma forma y seguiría siendo el mismo cuerpo; y no dejaría de existir la capacidad vivificadora, sino que se mantendría en unión con la naturaleza intelectual, aunque ese poder no se extendiese actualmente al cuerpo. Veo a ese hombre verdaderamente muerto, porque carece de vida vivificante; la muerte, en efecto, es la carencia de vida vivificante, y sin embargo ese cuerpo muerto no estaría separado de su vida, que es su alma.

104 De este modo, clementísimo Jesús, veo que la vida absoluta, que es Dios, estaba unida inseparablemente a tu intelecto humano y a través de él a tu cuerpo. Esa unión es tal que no puede ser mayor. Una unión separable es, por tanto, mucho más inferior que una unión que no puede ser mayor. En consecuencia, nunca fue verdadero ni lo será jamás que la naturaleza divina estuvo separada de tu naturaleza humana, ni del alma ni del cuerpo, que son los elementos sin los cuales la naturaleza humana no puede existir, aunque sea muy verdadero que tu alma dejó de vivificar el cuerpo, y que tú padeciste la muerte verdade-

ramente, y sin embargo jamás estuviste separado de la verdad de la vida.

105 Si aquel sacerdote, que recuerda Agustín, tenía el poder de sustraer la vivificación del cuerpo, absorbiéndola en el alma, como si una candela que ilumina una habitación estuviera viva y atrayese al centro de su luz los rayos mediante los cuales ilumina la estancia, sin por ello estar separada de la habitación, y este atraer no es otra cosa que dejar de irradiar, ¿qué hay de admirable en que tú, Jesús, tuvieses la potestad, puesto que eres la luz viva libérrima, de poner y quitar el alma vivificante? Cuando quisiste quitarla, sufriste la muerte; y cuando quisiste volver a ponerla, resucitaste por tu propio poder. La naturaleza intelectual se llama alma humana cuando vivifica o anima el cuerpo; y se dice que el alma se separa cuando el intelecto humano cesa de vivificar. Cuando el intelecto humano abandona su función de vivificar, y en conformidad con esto se separa del cuerpo, no por ello está absolutamente separado.

106 Me inspiras, Jesús, estas cosas con el fin de revelarte a mí, que soy muy indigno, hasta donde yo soy capaz de captarte, y que pueda yo contemplar en ti que la naturaleza humana mortal ha sido revestida de inmortalidad, para que todos los hombres, que poseen la misma naturaleza humana, puedan alcanzar en ti la resurrección y la vida divina. ¿Qué hay más dulce, qué más gozoso, que conocer esto, a saber, que en ti, Jesús, encontramos todo lo que hay en nuestra naturaleza, tú que eres el único que lo puedes todo y lo das muy liberalmente y sin reproche? ¡Oh piedad y misericordia inexpresable! Tú, Dios, que eres la misma bondad, no pudiste satisfacer a tu infinita clemencia y

magnanimidad más que dándote a nosotros. Y esto no pudo hacerse de un modo más conveniente y más posible a nosotros, que habíamos de recibirte, que asumiendo tú nuestra naturaleza, puesto que nosotros no podíamos acceder a la tuya. Y así, tú has venido a nosotros, y eres llamado Jesús, salvador siempre bendito.

107 Capítulo XXIV

Jesús es la palabra de vida

Gracias a tu don, ciertamente óptimo y máximo, te contemplo, Jesús mío, predicando palabras de vida y sembrando generosamente la simiente divina en los corazones de los que te escuchan. Y veo que se alejan los que no comprenden las cosas que son del espíritu; veo, en cambio, que permanecen como discípulos aquellos que ya han comenzado a gustar la dulzura de la doctrina que vivifica el alma. En nombre de todos ellos, Pedro, el primero y más grande de todos los apóstoles, confesó que tú, Jesús, tenías palabras de vida eterna; y se asombró de que los que buscan la vida se alejaran de ti. Pablo, en su arrebato, oyó de ti palabras de vida; y desde entonces ni la persecución, ni la espada, ni el hambre del cuerpo pudieron separarle de ti. Ninguno de los que han gustado las palabras de vida ha podido jamás abandonarte.

108 ¿Quién puede separar a un oso de la miel, después de haber probado su dulzura? ¡Cuán grande es la dulzura de la verdad, que proporciona la vida más delectable, más allá

de toda dulzura corporal! Es una dulzura absoluta; de ella mana todo lo que se apetece en todo gusto. ¿Qué es más fuerte que un amor, que consigue que sea amado todo lo amable? Si en ocasiones la unión de un amor limitado es tan grande que el miedo a la muerte no puede romperlo, ¿cómo será el vínculo del que ha saboreado ese amor del que procede todo amor? No me asombra en absoluto, Jesús, que la crueldad de los castigos haya sido estimada como nada por los soldados tuyos, a los que tú mismo te ofreciste como anticipo de vida.

109 Oh Jesús, amor mío, has sembrado la simiente de vida en el campo de los creyentes y lo has regado con el testimonio de tu sangre. Has mostrado con la muerte del cuerpo que la verdad es la vida del espíritu racional. La semilla ha crecido en tierra buena y ha fructificado.

Muéstrame, Señor, cómo mi alma es aliento de vida respecto al cuerpo, en el que insufla e infunde vida, y que respecto a ti, Dios, no es vida, sino que es como una potencia de vida. Y como no puedes dejar de conceder las cosas que te piden si te las piden con muy atenta fe, has insuflado en mí cuando niño un alma que tiene la fuerza vegetativa en acto; pues, en efecto, el niño crece. Tiene también vida sensitiva en acto; efectivamente, el niño siente. Posee también la fuerza imaginativa, pero todavía no en acto. También posee el poder de razonar, cuyo acto está todavía más lejano. Tiene también el poder intelectivo, pero en potencia más remota. Experimentamos así que una sola alma está en acto en primer lugar respecto a las potencias inferiores, y después a las superiores, pues el hombre es animal antes de ser espiritual.

110 Experimentamos que en las entrañas de la tierra existe una cierta fuerza mineral, que puede también ser llamada espíritu, y que está en potencia para devenir mineral de piedra, o que está en potencia para llegar a ser mineral de sal; y otro espíritu está en potencia para devenir mineral de metal; experimentamos que existen tales espíritus diversos, a tenor de la variedad de las piedras, las sales y los metales; sin embargo, uno sólo es el espíritu de la vena de oro, el cual se depura más y más continuamente como consecuencia de la influencia del sol o la del cielo, hasta que por fin queda fijado en un oro de tal naturaleza que no es corrompible por ningún elemento. Y en él resplandece muchísimo la luz celeste incorruptible; efectivamente, el oro llega a ser muy semejante a la luz corpórea del sol. Lo mismo podemos experimentar respecto del espíritu vegetal y sensible. En efecto, en el hombre el espíritu sensible se conforma en gran medida a la potencia motora y de influencia del cielo, y bajo el influjo del cielo aumenta progresivamente hasta situarse en acto perfecto. Se educe de la potencia del cuerpo; cesa, por tanto, su perfección al faltar la perfección del cuerpo de la que depende.

111 Está, después, el espíritu intelectual, que en el acto de su perfección no depende del cuerpo, sino que está unido a él mediante la fuerza sensitiva. Este espíritu, puesto que no depende del cuerpo, no está sujeto a la influencia de los cuerpos celestes ni depende del espíritu sensible. Igualmente no depende de la fuerza motora del cielo; pero lo mismo que los motores de las esferas celestes están por debajo del primer motor, igualmente lo está este motor que es el intelecto. Ahora bien, por estar unido al cuerpo por medio de la potencia sensitiva, no se perfecciona sin los

sentidos. Todo lo que le llega, le llega desde el mundo sensible por medio de los sentidos. Por eso, nada puede estar en el intelecto que no haya estado antes en el sentido. Cuanto más puro y perfecto sea el sentido, la imaginación más clara, y el razonamiento mejor, tanto más perspicaz será el intelecto, al estar menos impedido en sus operaciones intelectuales.

112 El intelecto se alimenta a través del Verbo de vida, bajo cuya influencia está situado, como también lo están los motores de las esferas orbitales. Se perfecciona sin embargo de modo diferente, como también los espíritus que están sujetos a las influencias del cielo se perfeccionan de modo diferente. El intelecto es perfeccionado por el espíritu sensible sólo de modo accidental, lo mismo que una imagen no realiza la verdad del ejemplar, aunque estimula a buscarla, como por ejemplo, la imagen del crucificado no infunde devoción, pero estimula el recuerdo en orden a que se infunda la devoción. Y puesto que el espíritu intelectual no necesita de la influencia del cielo sino que es completamente libre, se perfecciona sólo si a través de la fe se somete a la influencia de la palabra de Dios, al igual que un discípulo, que por su propio derecho es libre, no se perfecciona a no ser que se someta por la fe a la palabra del maestro; es preciso, en efecto, que confíe y oiga al maestro. El intelecto se perfecciona por la palabra de Dios, y crece y se hace continuamente más capaz, más apto y más semejante a esa palabra. Y esta perfección, que procede del Verbo, del que ha recibido el ser, no es una perfección corruptible, sino deiforme, como la perfección del oro no es corruptible sino que es como la forma celeste.

113 Es necesario que todo intelecto se someta por la fe a la palabra de Dios, y escuche con gran atención esa doctrina interior del sumo maestro; oyendo lo que en ella hable el Señor, se perfeccionará. Por eso, tú, Jesús, maestro único, predicaste que la fe es necesaria para todo el que desea acceder a la fuente de la vida. Y has señalado que el influjo del poder divino está presente a tenor del grado de fe. Cristo salvador, dos cosas solamente nos has enseñado: fe y amor. Por la fe, el intelecto llega al Verbo; por el amor, se une a él. Cuanto más se aproxima a él, más aumentará en poder; y cuanto más ama, tanto más se forja en su luz. El Verbo de Dios está dentro del intelecto, y no le es necesario al intelecto buscarlo fuera de sí mismo, ya que lo encontrará dentro y podrá acceder a él a través de la fe. Y con plegarias podrá alcanzar también la posibilidad de aproximarse más. En efecto, el Verbo le aumentará su fe a través de la comunicación de su luz.

114 Te doy gracias, Jesús, porque con tu luz he llegado a esto. En tu luz yo veo, luz de mi vida, que tú, que eres el Verbo, infundes la vida a todos los creyentes y perfeccionas a todos los que te aman. ¿Qué doctrina ha sido nunca más breve y eficaz que la tuya, Jesús bueno? Tú nos persuades solamente a creer, y no nos mandas más que amar. ¿Qué cosa es más fácil que creer en Dios? ¿Qué más dulce que amarle? ¡Qué suave yugo es tu yugo, y qué ligera es tu carga, maestro único! A todos los que guarden esta doctrina has prometido todo bien deseado. Enseñas que nada es difícil para el que cree y nada le es rehusado al que ama. Tales son las promesas que tú hiciste a tus discípulos. Y son muy verdaderas, ya que tú eres la verdad, que no puedes prometer más que cosas verdaderas; más todavía, te has prometido solamente a ti mismo, que eres la

perfección de todo lo perfectible. A ti la alabanza, a ti la gloria, a ti la acción de gracias por los siglos eternos.

115

Capítulo XXV

Jesús es la consumación

Pero, Señor, ¿qué es lo que infundes en el espíritu del hombre al que perfeccionas? ¿Acaso no es tu espíritu bueno, que es absolutamente en acto el poder de todas las potencias y la perfección de los seres perfectos, ya que es él quien hace todas las cosas? Lo mismo que el poder del sol, que desciende al espíritu vegetal, le mueve para que se perfeccione y, merced a la agradabilísima y naturalísima cocción del calor celestial, llega a ser un buen fruto por medio de un buen árbol, así tu espíritu, Dios, viene al espíritu intelectual de un hombre bueno, y con el calor de la caridad divina cuece la potencia virtual con el fin de que se perfeccione y produzca frutos gratísimos. Tenemos experiencia, Señor, de que tu sencillo espíritu, infinito en poder, puede captarse de múltiples maneras. Efectivamente, es aferrado de un modo determinado en un hombre, en el que produce el espíritu profético; de otra manera en otro, al que hace un experto intérprete; y a otro le imparte la ciencia; y lo mismo sucede en otros de modo diferente. Efectivamente, sus dones son diversos; y son perfecciones del espíritu intelectual, al igual que el idéntico calor del sol produce diversos frutos en diversos árboles.

116 Veo, Señor, que tu espíritu no puede faltar en ningún espíritu, porque es el espíritu de los espíritus y el movimiento de los movimientos, y llena todo el orbe. Gobierna todas las cosas que no tienen espíritu intelectual a través de la naturaleza intelectual, que mueve el cielo y, a través de su movimiento, a todas las cosas que le están sometidas. En cambio, tu espíritu se ha reservado solamente para sí mismo el gobierno y la dispensación de todo lo que se refiere a la naturaleza intelectual. Ha desposado consigo esta naturaleza, en la que eligió descansar como si fuese su mansión y el cielo de la verdad. En ninguna parte, en efecto, puede captarse la verdad más que en la naturaleza intelectual. Tú, Señor, que lo haces todo para ti mismo, has creado todo este mundo por causa de la naturaleza intelectual, como si fueses un pintor que mezcla diversos colores, para por último poder pintarse a sí mismo, y tener una imagen propia, en la que pueda tener su complacencia y su arte encuentre reposo; y aunque el pintor es uno y no es multiplicable, sin embargo procura multiplicarse del modo en que le es más posible, es decir, en una imagen parecidísima.

117 Realiza muchas figuras, porque la semejanza de su poder infinito solamente puede explicarse del modo más perfecto en una multiplicidad de figuras. Estas son los espíritus intelectuales, accesibles a todo espíritu. Si no fueran innumerables, no podrías tú, Dios infinito, ser conocido de la manera más adecuada. Todo espíritu intelectual ve, en ti, Dios mío, algo que los demás, a no ser que les fuera revelado, no podrían comprender de ti, su Dios, de la mejor manera posible. Los espíritus llenos de amor se revelan mutuamente sus secretos, y como consecuencia de

esto se incrementa el conocimiento del amado y el deseo de aferrarlo, y se inflama la dulzura de su alegría.

118 Señor Dios, sin tu Hijo Jesús, al que has ungido sobre los que participan de su naturaleza, y que es el Cristo, no habrías cumplido el acabamiento de tu obra, en cuyo intelecto reposa la perfección de la naturaleza creable; es, en efecto, la más alta y perfectísima semejanza del Dios inmultiplicable, y tal suprema semejanza no puede ser más que una. Todos los demás espíritus intelectuales son, mediante ese espíritu, semejanzas suyas; y cuanto más perfectos son, tanto más son semejantes a él. Y todos se aquietan en ese espíritu, como en el grado más alto de la perfección de la imagen de Dios, imagen de la que han obtenido su semejanza y su propio grado de perfección.

Por consiguiente, por don tuyo, Dios mío, dispongo, como ayuda para avanzar en tu conocimiento, de este entero mundo visible, de todas las Escrituras y de todos los espíritus servidores tuyos. Todas las cosas me empujan para que me convierta a ti. Todas las Escrituras no pretenden hacer otra cosa más que revelarte; y todos los espíritus intelectuales no se ejercitan en otra cosa más que en buscarte y manifestar cuanto de ti han descubierto.

119 Por encima de todo me has dado a Jesús, como maestro, camino, vida y verdad, para que no pudiese faltarme absolutamente nada. Me confortas con tu Espíritu Santo; a través de él, me inspiras decisiones de vida, santos deseos. Me atraes hacia ti, mediante un anticipo de la dulzura de la vida gloriosa, para que te ame a ti, bien infinito. Me arrebatas, para que me trascienda a mí mismo y vea con ante-

lación el lugar de gloria al que me invitas. Me muestras muchas comidas sabrosísimas que me atraen con su magnífico aroma. Me permites ver el tesoro de las riquezas, de la vida, de la alegría y de la belleza. Desvelas la fuente de la que mana todo bien deseable, tanto en la naturaleza como en el arte. No guardas ningún secreto. No ocultas la fuente del amor, ni la de la paz, ni la del reposo. Todo me lo ofreces a mí, el ser más miserable, que creaste de la nada. ¿A qué espero, por tanto? ¿Por qué no me precipito a la fragancia de los ungüentos de mi Cristo? ¿Por qué no entro en la alegría de mi Señor? ¿Qué me detiene? Si me detiene la ignorancia de ti, Señor, y la vacía delectación del mundo sensible, no me detendrán más tiempo. Quiero, pues, Señor, porque tú me concedes que quiera, abandonar todas las cosas que son de este mundo, porque el mundo quiere abandonarme. Me apresuro por llegar al fin; casi he acabado mi carrera; me anticipo a terminarla, pues anhelo la corona de la gloria. Atráeme, Señor, ya que nadie podrá llegar a ti si no es atraído por ti, para que, atraído, sea liberado de este mundo y me una a ti, Dios absoluto, en la eternidad de la vida gloriosa. Amén.